思想與時代月刊 第二十九期

中華民國三十二年十二月一日出版

編輯兼出版者 思想與時代社
貴州遵義水硐街三號

印刷者 貴陽中央日報社
六廣門外高家園

第三十期目錄預告

汪容甫誕生二百年紀念　繆鉞

漢帝國的中興與衰亡　張蔭麟遺著

個性伸展與文藝高潮　錢穆

石里克的人生觀　洪謙

宋鈃思想述評　胡哲敷

劉知幾之史學　黎子耀

經驗知識之基礎（書評）　謝幼偉

定價表

每月一冊　全年十二冊

每月一日發行

訂購辦法	冊數	價目	郵費（定費外另加）國內	國外
零售	一	六元	一角五分	照郵局規定辦理
預定半年	六	三十六元	九角	
預定全年	十二	七十二元	一元八角	

注意

一、定戶如有詢問事件，或更改地址通信時務將1.定單號數（2.定戶姓名（3.住何處定（4.原寄何處四項，詳細開明，寄交本社方可辦理。

二、本國郵票代價數不接收。

三、信內附寄法幣，如有遺失，概不負責。

四、本社歡迎直接訂閱，各大學學生有證明文件者訂閱八折優待。

投稿簡章

（一）本刊歡迎投稿，請郵寄貴州遵義水硐街三號本社收。

（二）投稿經揭載後，論文書評及譯稿每千字酬七十元。

（三）投寄之稿，如不登載，可以奉還。

（四）投寄之稿，除特別約定者外，以一萬字為限。

（五）本刊對來稿有刪改之權。

思想与時代

第二十九期　民國卅二年十二月一日

目次

基督教與政治　賀麟
新民族與新宗教之再融和　錢穆
培根之方法論　謝幼偉
南國一詩人　黃尊生
大學與大學生　陳立
中國氣候概論（續）　盧溫甫
評郭沫若著「屈原研究」（書評）　繆鉞

基督教與政治

賀麟

大凡一個有深厚基礎的宗教必具有精神方面和具體的組織方面。如佛教有所謂佛法僧三寶。僧是屬於具體的組織方面而佛與法便比較屬於佛教的精神方面。即以中國的儒家而論，亦有其精神的和組織的兩方面。孔子的人格和中庸所謂誠論語所謂仁代表儒家的精神方面。而中國的禮教，乃風俗習慣的結晶，便屬於儒家較具體的組織方面。這兩方面的區別與矛盾，在基督教中最爲顯著而尖銳。因爲基督精神即爲耶穌基督的人格所表現的精神，或耶教聖經中所含的精義，與耶教教會的組織間實有極大的區別和衝突。甚至於有時最能代表耶教眞精神的人，反不爲耶教教會所承認，反而爲教會所壓迫驅逐。而自命爲正教的教會，以及教會中顯赫的領袖，反不能代表耶教的眞精神。如果我們於討論耶教與政治各方面的關係以前，先將耶教精神與耶教組織或教會區分明白，定可以免掉許多混淆與誤會。

概括言之，教會的耶教其功用在於憑藉組織的力量以薰陶後生，感化異族，穩定社會，保存價值，而精神的耶教便是健動的創造力，去追求一種神聖的無限的超越現實的價值。耶教的精神是文化藝術的創造力或推動力，可以說是「藝術之母」。而教會的耶教，如禮拜堂，鐘樓，頌神歌，音樂，儀式及許多宗教上的雕刻塑像圖畫等，可以說都是耶教精神的產物，即是「藝術之本身」。耶教組織的代表人物總不外乎主教，牧師，一個社會長老，及公正的紳士公民等，他們隨時都準備着懲罰並警誡那些特立獨行，離經叛道，不理於衆口的青年後生，以維護正教，保衞正道。而許多能代表耶穌眞精神的人物，往往遭衆悖鄉，犯法革命，爲當時當地崇奉正教的人士所非笑詆毀，所驅逐壓迫。若就政治的立場言，耶教的組織可以說即是一種政治結構或至少也是政治結構的一部分。而耶教的精神是超越政治的，是離當時當地的政治組織而獨立的。這不啻説精神的耶教不是對於現政治組織的一種逃遁，即是一種積極的反抗或背叛。耶教這兩方面，兩千年來，總是相激相盪，相反相成，互爲消長，以維繫西方的政治組織和社會生活。但平心而論，耶教對於政治之最大而最健全的影響，似在其精神方面。當我們在歷史上發現基督皇帝，基督將軍，或十字軍隊時，這就是眞的耶教精神最微弱之時。所以本文的目的趨重於追溯耶教的精神對於西方政治的影響。

耶教教會與耶教精神區別之根據

在上節裏我竭力指出耶教教會與耶教精神應加以明白區別。

我可以援引斯賓諾莎盧梭及近人蒲徠士等人的說法來充實我的論據。斯賓諾莎首先於其「政教論」或「神政論」（Theologi-co-Political Treatise）一書中，指出虔誠的本身與宗教的外表儀式節文規條的區別。[註]他說：「上帝在人類中沒有特殊的國家或地盤，他只有藉一國的統治者以管轄世人。所以宗教的儀式節文和外表的規條須符合公共的治安和幸福，因此須受政府的裁制與決擇。我單說虔誠的外表儀式節文規條等，而未提及虔誠之本身，或內心對於上帝之信奉，或個人誠心無二單獨內心的對於上帝之崇拜。因為此種內心的宗教乃屬於各人私有權利的範圍，政府不能剝奪的。」（見政教論第十九章）他這裏所謂容許個人自由的內心的宗教，當然指宗教的精神而言。他所謂宗教的外表儀式節文也就是指受政府裁制決擇的教會或禮教方面而言。

盧梭分人的宗教與公民的宗教二種，其看法大要亦與我們所作的區別相符合。在民約論中他說：「就宗教與一般社會之關係言，可分二種：人的宗教與公民的宗教。人的宗教無廟壇，無神位，無儀文，只限於純粹的內心的敬事上帝，與永恆的道德責任。此單純的福音之宗教，眞正的有神論[註]也可叫做自然神聖權利或神聖律令。公民的宗教為某一國家所制定，為該國所必供奉之神或教導者與保護者。有教條，有禮儀，有為法律規定的祭祀禮拜之儀文。除了其本國人遵守外，外國人皆被認為無禮之邦，野蠻之族。……凡原始民族之宗教皆屬於此類，可以叫做政治的或傳統的神聖控制和法律。此種宗教的好處在於藉宗教禮儀以團結人民，使愛護法律，使尊崇其所屬之國家，使人民知道為國服務即是為神服務。這其實是一種神權政治，除國君外無教主，除官吏外無牧師。[註]為國而死，為無上忠烈，干犯法紀即係瀆褻神聖。凡擾亂公安紀律，即被認為招天譴受神殛。但就另一方面說，此種宗教亦有其壞處。既建築在錯誤與謊話上，實足以欺騙人民使之服從而迷信，使眞正敬天祀神之事沉陷於虛偽的儀文之中。還有一種壞處，就是當此種宗教到了暴虐而排外的時候，使整個民族殘忍好戰，不容忍，殺氣橫生，烈於火焰，認殺死那不信仰他們所信仰的宗教的人為一神聖事業。結果使此民族入於戰爭的自然狀態，而危及全民族的平安。

「此外另有一種宗教，即人的宗教或基督教，——並不是指今日的基督教，乃指聖經上的基督教。此與今日之基督教大不相同。藉這種聖潔的崇高的眞正的宗教之力，一切人類皆係上帝的兒子，彼此皆互認為兄弟，此種精神的團結死後仍然存在。但此種宗教與政治組織沒有關係。不惟不能團結公民的心志使為國家出力，反有使他們離開塵世事物的效力。據我所知，最違反社會精神的宗教實莫過於此種耶教。」（民約論英譯本一一七至一一八頁）

不惟盧梭有此種看法，著名政治家蒲徠士亦有同樣的分別。他說：「試察過去十八世紀內精神力量與現世的力量之關係，可以合

我們分開兩個最糾纏在一起而最易混淆的東西：一為宗教，即人心中之宗教情緒，此種情緒足以使人於其本身與不可見的力量之關係有相同之思感者，感到一種特殊的同情之結，但除了共同禮事上帝外，並無別的具體的有目的的組織。一為教會（ecclesiasticism），這就是一種宗教的信條，具體化為典章制度與實際行動，使凡具同一信仰之人，不惟共同禮拜，且復共同行動。此種行動之目的，自有種種之不同，有許多行為自然與現世生活有關，雖於精神生活之邁進，亦不無補助。」」（見氏著近代民主政治卷一頁八十二）總結起來，他們三人所謂虔誠的本身，所謂人的宗教，所謂宗教就相當於我所謂精神的耶教或耶教的精神，他們三人所謂外表的禮儀節文，所謂公民的宗教，所謂教會，就相當於我所謂耶教的具體組織。

耶教精神之特點

耶教的精神可以說是一種熱烈的不妥協的對於無限上帝或超越事物的追求，藉自我之根本改造以達到之。真正信仰耶教的人具有一種浪漫的仰慕的態度，以追求宇宙原始之大力，即企求與上帝為一。

自我之改造來自耶教的一種人性的認識。認人最初即有罪惡，認人之薄弱無力，認己之無有價值，而喚起人放棄自我皈依上帝以得解救的信心或大願。換言之，耶教精神在於由卑謙以達大無畏，由自我貶抑以達自我實現，由上十字架以達再生，或由死以求生。耶教精神同時是人之無限邈小與無限偉大的自覺。自我轉變，自我改造，自我再生的歷程是一消極的革命態度而追求無限的上帝或向超越的世界進攻，是積極的進取搏戰的態度。所以耶教之宣揚教義常注重兩點，一方面使人覺悟自身的弱點和身心疵病，養成人卑謙的態度，力求自我的改造與再生。一方面喚醒人認識一神聖的理想或價值在前面，促其進取和實現，並且進一步力求其所謂善或價值之普遍化，強聒不舍，必使別人接受他所崇奉的價值。這就是傳播福音，「己之所欲則施於人」的精神。

至於耶教精神在歷史上曾促起自我改造喚醒再生努力的效驗，萊基（Lecky）於其名著歐洲道德史上言之甚詳，茲摘譯幾段於下：「基督教曾經以其關於人之罪惡及未來世界的教義完成了一個偉大的革命。……異教哲學家注目於道德，而耶教說教者之眼光則專注於罪惡。前者力言善之光明燦爛以使人興起，後者力言惡之恐怖陰森以使人悔改。哲學於使人類生活神聖化高潔化雖可讚揚，但於改造人類，卻殊感無力。

「柏拉圖主義者勸人模擬上帝，斯多噶派勸人遵循理性，耶教中人則勸人愛敬耶穌。斯多噶理想充其量不過變成一模範，但決不足引起人嚮往愛慕的感情。基督教的長處就是給世人一理想的人格，此人格經千餘年的變遷中曾激發人類心情的熱烈愛慕。此人格曾證明其自身足以影響一切時代，一切民族，一切性情或環境不同

的人物。此人格不單是道德的最高模範，而且是引起實行道德的一大動力。耶穌三十年生活的成績，其於人類之再生與感化，實超出一切道德家哲學家之理論與勸告。故耶穌的人格實爲耶教生活中，最美好最精深的泉源。姑無論耶教所造成之罪過與失敗，教會專制，壓迫異端，猖狂妄爲等等足以使教會信譽掃地之事跡，但耶教之創始者的人格與榜樣中，尚保存着一永恆的再生改造的原則。此人格創造出無邊的不可計量的自我捨棄與自我犧牲。此種自我犧牲，實爲改造人格，變化氣質，以及一切道德之母。……敬愛耶穌基督的力量，見於英雄義烈的記載，見於悽苦出世的行徑，見於博施濟衆的慈善事業。有的耶教烈士墮入猛獸的爪牙中，臨死時猶伸出雙臂作十字狀，以示其愛慕耶穌。有的耶教烈士遺囑將鐵鍊與骸骨埋在一起，以作其戰爭的紀念。有的耶教烈士回顧身上創痕，喜不自勝，因爲彼乃係爲耶穌而受創傷。也有人歡迎死之降臨，有如新郎之歡迎新婦，因爲死可以使他與耶穌更接近些。

「在耶教信徒的眼光中，愛可使世界改觀世間一切現象一切災殃，皆從新眼光以觀察之，而得一新意義，而得一新的宗教的保證。基督教予人的慰藉之深，殊難比擬形容。基督教使厭絕者悲痛者孤獨者，抬起頭來仰望着天說：上帝，你是愛護我的！」

至於基督教精神之處處與希臘精神對立，有以根本改造希臘生活處，保智鮑爾生於其所著倫理學體系一書中，論之甚詳。他指出希臘人肯定生活，實現自我。注重理智懷疑及研究，注重人的德性。而耶教則否定生活，放棄自我，注重信仰感情崇拜，竭力反對人的德性而重神的德性。他又指出希臘人提倡勇敢，政治興趣濃厚，注重公正，欲於政治中求自我實現。而耶教則主張勿抗惡，注重卑謙忍辱，解除武裝，不於法律去求直，反對政治，教人擺脫政治。希臘人重榮譽，重辯才，重文彩，而基督教則反對華麗文彩，注重沉默，卑謙，不求世間榮譽，而認人人都稱讚他好的人是有殃的人，被逼害的人是有福的人。對於希臘人所重視之自然道德，如勇敢公正節制智慧等，耶穌教只代替之以博愛或悲憫一種德性。這都是鮑爾生盡力指出耶教精神根本反對希臘精神，而有以代替之並改造之的地方。

此外近有魏朗神父（Father Vernon）於其「宗教之心」（The heart of Religion）一書中論基督教的精神，頗有深切動人的描述。他描述耶教中的聖人說：「對人認屈弱爲榮譽，於悲哀中求快樂，於痛苦中求力量，於淚眼中求歡笑。其感受災難愈多，其同情心亦愈擴大。於自我犧牲中去求自我實現，認死作生。對此等人你有何辦法可以制勝他呢？世俗的方法如何能打敗此等異人呢？無怪乎猶太的領袖們曾說過，這些人把世界顛倒轉來了。他們接受世人所最厭惡畏懼的東西，如受苦哀痛屈辱死亡，而於此中去尋求快樂平安，愛，和生命。」魏朗又說：「只消你一度真正認識了耶穌，你必定要跟從他，不然你必須推倒他。你必須崇拜他，不然你必須用十字架釘

他」他還裏可以說是充分表達出耶教放棄世間一切以達到超世間的善之澈底不妥協的精神。照他這種說法耶教徒眞可說是常存孤臣孽子之心的人。

原始耶教精神對於希臘羅馬政治之影響

法國有一著名的古代社會史家辜朗治（Fustel de Coulange）著有「古代城市」（The Ancient City）一書，於基督教教義影響希臘羅馬政治的地方，有切實的敍述和透闢的見解。茲揭述其要點如下：

一、耶教在政治上給人以大同的觀念，超出國家家庭種族以及階級的界限。舊日之家庭宗教，系族宗教或國族宗教，均爲此普遍大同的宗教所代替。他說：「耶教既非某姓之家族宗教，亦非某民族某地方之國教。既不隸屬於任何階級，亦不隸屬於任何會社。自初出世以來，耶教即是對整個人類發言。耶穌對其子說：走向全世界去，傳播福音到任何有生之倫。……耶教提出單一的上帝以作人類崇俸的對象，一個普遍的上帝，屬於全人類的上帝，既不偏愛任何民族，亦不分種族姓氏國家。在供俸這種上帝的前提之下，是不會有陌生人的。陌生人對於教堂與神龕亦不復瀆褻了。此宗教不復鼓勵對於異國人的仇恨。公民的職責已不復是偵察陌生人欺侮陌生人了。反之耶教的宗旨乃在教人民對於陌生人對於仇人皆有遵循正義與仁愛的義務。國家間種族間的界限因此打破。」

二、耶教對於政治之大影響，在於使宗教與政治分開，使宗教與政治彼此獨立，分功互助。辜朗治指出：「在古代，宗教與政治混而爲一。每一民族崇拜其自己的神，而每一神管轄其自己的人民。處理人與人的關係與處理人與神的關係，皆爲同一的法典所規定。正與此相反耶穌認爲天國不是現實的國家。他把宗教與政治分開，宗教既不管現世的事，所以也不管現世的問題。『歸還凱撒的東西給凱撒，歸還上帝的東西給上帝，』就是耶穌的口號。宗教與政治之清晰劃分，此爲人類史上第一次。」

辜朗治並進而指出宗教與政治分離，產生了三種好處：第一，政治活動不受宗教權威的限制，政治設施無須恪遵神聖的禮儀，無須徵求讖言以定吉凶，無須受宗教信條的束縛。第二，宗教信仰不受政府的干涉。人的精神生活完全屬於宗教信仰範圍，不受政府管轄過問。他的物質方面的活動，須遵守國家法紀，但他的靈魂是自由的，純粹對上帝負責。第三，提高人的自由，尊嚴與內心道德生活。人生最大的職責不在於爲國家犧牲。政治與戰爭不復佔據人之靈魂的全部。道德不僅限於愛國，因爲人的靈魂是無一定國籍的。耶教既把政治與宗教分開，當亦隨之把法律與宗教亦分開。宗教既不干涉法典，遂使法律較少神聖性與束縛性，較適應於自然與社會的需要和道德的進步。羅馬法之所以可貴爲近代法制之模楷者以此。夫婦在道德上平權，財產權基於工作不基於神授。羅馬法中諸如此類的優點，都

得力於宗教與法律的分開。

基督教精神對於中世紀政治之影響

基督教原始的精神是出世的，是力求宗教與政治分離的。在開始三百年希臘羅馬時期的分離中，對於政治有種種好的影響，有如上面辜朗治所說。但盧梭復指出基督教與政治分離後的種種壞影響，亦特別值得我們注意。在民約論中他指出下列三點壞處：第一，宗教中人不能反抗虐政，致永作政府奴隸。第二，宗教中人不監督政府，亦不補助或指導政府，使一切熱烈的道德行為，墮入深山寺院的枯寂清苦的生活中，適足以速羅馬之衰亡。這無異於說耶教間接卽有以助長政府之虐政與腐敗。第三，基督教離開政治，自成一組織一集團，浸假勢力漲大與政府爭權，敗則被逼害，成則宗教專政與起。中世紀的政治可以說是宗教占上風，宗教專政的局面。耶教在現世得到成功，而耶教的精神反受損害了。

在中世紀中，基督教出世尋天國之動向不變，但宗教與政治卻合而為一。中世紀的歷史可以兩言包括，卽由宗教勢力之離政治勢力而獨立，到宗教勢力之超越政治勢力而代替政治勢力。當聖奧古斯丁時，基督教已成羅馬帝國國教，君主皆已信仰基督教，乃力倡實現「天國於地上」（The City of God on Earth）之說，他鼓吹若果君主能運用其權力以從基督教之推行，則為上帝之忠僕，其國將成為地上之天國。自十一世紀起，教皇大格雷葛利（Gregory the Great）力持教令卽天主的城市之說，因此政治上的君主必須聽命於教會。到格雷葛利七世，認教會之權高於一切，教皇有節制政治君主之權。教皇有權取消不服從教會命令之君主。國君卽位須履行教皇授冕之禮，才屬有效。格雷葛利七世曾取消亨利第四（意大利和日耳曼的國王）的王位。亨利第四亦足立於雪中三日，以求教皇接見，教皇不許。後來亨利第四乃另召集一宗教會[illegible]教皇格雷葛利七世，另立克利孟特三世（ClementIII）為教皇。此新教皇遂正式授亨利第四以冕。

到十六世紀時，遂有王權神聖之說，以抵制教皇之權，一為教權過渡到政權之策略，有政權者卽有教權；一為給政治權力一種神聖的保障，不致為教皇所奪。

喀爾文（一五〇九——一五六四）乃宗教改革之最有組織力的領袖，建立一神權政府（Theocratic Government）於日內瓦，以與政府聯絡，以代替教皇專政。他所創立的教派，後來發展成為一種教會的代議制，至今長老會猶保存此制。

凡此種種，都是基督教與政治混合後，所產生的問題，所發生的影響。據蒲徠士說：「耶教與政治混合，教會與政府爭權，其結果，教會的目的雖在基督化世界，反而此世界現世化。基督教本是純潔高超的宗教，一經現世化，則基督教失其純潔化生力化的精神，使命，而與其最高理想漸離漸遠」。鮑爾生說得更為明徹，他說：「只要基

督教與政府分權或爭權，不論如舊教之管轄政府或如新教之爲政府所管轄，皆足以失掉基督教之宗旨和力量。基督教原來是與現世搏鬥的宗教，一個不與現世搏鬥的基督教，爲政府所承認所保障所贊助的基督教已非眞正老牌的基督教了。」基督教與政治混合後，既喪失其眞精神，於是教會只成爲基督教之軀殼而基督教之眞精神將別尋途徑，另有所表現矣。

基督教精神由出世轉而趨向入世

基督教初離政府獨立，繼自成一教會政府。事實雖異，其理想則一：即初欲離政治而追尋天國，繼欲即政治而實現天國。方法雖異，出世尋天國之理想則一。但文藝復興與宗教改革使基督教精神根本改變動向，由出世而入世，新人居於新世界的近代自覺，使基督教徒從他界天國的睡夢中覺醒轉來。近代的浮士德精神即轉了動向的新耶教精神，但不欲升入天國而欲以靈魂換取現世的快樂知識和權力。換言之，即欲即現世而追求無限，實現神聖。浮士德原本是在寺院中研究神學的博士，其轉向現世象徵着整個基督教精神之轉向。

據說基督教由出世而轉爲入世的動向，日爾曼人要負大部份責任。日爾曼人當時本一新興民族，毫無厭世出世思想，但被武力征服，被強迫接受基督教。結果日爾曼人並未基督化，而基督教倒反被日爾曼化了。德國人的史詩尼伯隆根歌（Nibelungenliad）有似荷馬的伊里亞，崇拜英雄，歌頌戰爭。德國人的情詩，寫青春愛情的快樂與悲哀和人世的可愛。這些都是使得基督教轉向的重要因素。所以自十六世紀迄十七十八世紀以來，代表基督教眞精神的人物，已不復是寺院的僧侶教會的牧師神父等人了，而是文藝復興後具有浮士德精神的新人，宗教改革後具有信仰自由的個人。不服從君主，亦不服從教主，個人內心的理性，自然之光，才是各個人所應當服從的。昔日犧牲自我死在十字架上的耶教烈士，到此時已轉變成爭思想和信仰自由的科學烈士哲學烈士了。昔日在上帝前一切人平等的信仰，已轉變爲天賦人權，人人自由平等的新思想了。昔日老死在寺院裏的僧侶，已轉變成具有冒險精神犧牲性命於異域的傳教士了。昔日追求無限企仰縹緲虛無的天國的精誠信徒，現已轉變成冒險犧牲遠涉重洋攫取金寶奇珍的探險家了。

基督教精神之表現於愛國主義

歐洲經過文藝復興宗教改革及十八世紀之開明運動後，舊的宗教信仰神學思想已根本改觀，根本轉變動向。宗教思想亦經過理性化，漸由有神論而趨於泛神論。制度方面，則以新興的社會組織，政治組織，甚或文化組織代替舊日教會的神聖權威。且由自由獨立的個人，進而發展爲自由獨立的國家。因而基督精神亦多表現在愛國志士身上，昔日之敬事上帝，轉變成近代之忠愛祖國。此種精神之最高表現，可以黑格爾之哲學爲代表，關於這方面的思想，黑格爾於其歷史哲學中發揮得最爲明澈。其思想約可分三點條列之：

（一）上帝卽是理性理念之所在，卽神聖之所在，卽理性之表現卽上帝之工作。他說：「理性和神聖的命令是同義的。」「現世生活是神聖天國之積極的確定的表現。」「世界的歷史乃是精神之實現與發展的過程，亦卽所以證明天道之公正。惟有這種見解才可以說明人類已往的歷史以及現今事變的發展，並不是沒有上帝作主宰，而乃卽是上帝的工作。」（見歷史哲學導言）

（二）日爾曼人是基督精神的代表，教會不能包辦上帝，人人都有宗教的使命。他說：「日耳曼人爲基督精神之負荷者，不惟嘗使自由觀念具之於心志且嘗使之表現於事實。」（同書頁三四一）又說：「普通人與牧師無區別，人人皆有心人人皆可直接認識眞理，教會階級中人不能包辦眞理，不能包辦精神生活。」（同書頁四一六）

（三）如果可以說中世紀認宗教爲一國家，則黑格爾便是認國家爲宗教。凡政治社會文化道德的各種組織，黑格爾認爲皆是上帝的表現，均分有神聖性。他說：「法律，憲法，與章制度皆宗教之表現，皆有宗教的意義與功能。宗教是政治的基礎，政治與法律皆宗教之表現於現實世界者。政治道德法律等是神聖的。嫁娶是神潔的，家庭是道德組織，亦有宗教功能。因此由良心或自由意志出發以服從法律，以盡對國家之職責，亦是神聖的天命。……（就一個公民而言，）沒有比對於國家之忠愛可視爲更高或更神聖的職責」（同書頁四四九）

黑格爾這種思想本質上並不見有何錯誤。彼欲將宗教納於理性之內，而且與儒家思想最爲接近。如彼認上帝是理性與儒家天者理也之說，頗有相通處。至認理性的命令卽神聖的命令世界歷史人文進化，皆所以表示天理天道，人人皆可於其本心中知天見道，認識眞理，人人皆有傳道衍道的宗教使命，非獨立的教會階級所能包辦。凡此種種看法，皆儒家宗教觀應有之義。至黑格爾欲將宗教與政治打成一片，尤其認家庭爲有宗教功能的道德組織的說法可以說是道出了儒家傳統的思想。蓋傳統儒家卽認家庭及國家皆是有宗教功能的道德組織。所以儒家中理想的天子皆奉天命而有其位，替天行道，不僅是政治首領，而且負有精神的宗教的任務。如天子有祭天祭宗廟等宗教職務（其實昔日中國皇帝之黎明臨朝其儀式隆重頗富有宗教意味，而與今日之元首循例按時辦公之純基於方便實用者不同。）及寅恭虔誠畏天命畏天意的宗教修養。卽大臣亦有「燮理陰陽」的宗教職責。總之我的意思中國儒家數千來的傳統是將宗教與政治及家庭生活打成一片故僅有禮教之名，而非離政治而獨立的宗教。而西洋的傳統基督教乃是離政治而獨立有超出現世使命的宗教。而黑格爾政治與宗教打成一片之說用來發揮儒家學說却頗有契合處，如用來現世化國家化基督教則反而有流弊滋生。試一舉看下面所列各事實，便可見一斑。

據辛克萊在「宗教的利益」(UPton Sinc'air:Profits of Religion)一書中所引述謂德皇菲力克大帝自己不信宗教而強迫軍士崇奉上帝絕對服從。菲力克大帝嘗說：「如果軍士開始思想便不會忠於職守。」他又將新教各派，統而爲一，叫做路得教會路得教會此後可以說是普魯士國家的一部門，也可以說是政府權威的一分支。俾斯麥說「基督教是普魯士的堅實基礎，沒有建築在別的基礎上的國家，可以永久存在。」至於德國舊教的牧師，當其就職時，必須作下列之宣誓「我誓以至誠服從並効忠於普魯士國王。我將努力養成人民忠愛祖國服從法律，尊敬國王之忱悃，凡於公共治安有害的結社，我絕不贊助參加，凡有危害國家之密謀，我若有所知，必首先報告國王。」德皇閱軍演說會有這樣的話：「大家須緊記日爾曼人是上帝的選民。我德國的皇帝，是直接承受上帝的精神。我是上帝的降衷。我是上帝的寶劍，上帝的武器，上帝的戰將。凡不服從不信仰而怯懦的人，必受災殃與死亡的懲罰。」當上次歐洲大戰時德國牧師 Lehmann 說：「德國是上帝所計劃的世界的中心。德國之與全世界宣戰，乃是上帝的精神對於世界之汚濁，罪過，奸邪的懲膺。」又牧師 Koenig 說「我們之主戰，乃是上帝的意旨。」牧師 Rump 說：「我們的失敗實不啻上帝的兒子在人類中的失敗。我們爲耶穌爲人類而鬥爭。」由此足見此時德國的宗教已成政治的附庸，教會及牧師已成爲愛國主義的宣傳機構了。不僅德國如此，歐洲其他國家亦莫不如此，所以有人曾慨歎道，當上次大戰正酣之時，德國人說：「上帝在我們這邊。」法國人亦說「上帝在我們這邊。」但他們都不知道他們應站在上帝這邊。

新教之於德國，一如舊教之於義大利。義法西斯黨已認天主教爲義大利國家機關之一。義之哲學家克洛齊(Croce)據歷史眼光述說道「在十七世紀時，義國分離散亂，毫無國家意識。但惟天主教會尙多少保留着幾許民族精神。」墨索里尼的演說有云「羅馬傳統的偉大精神，今日惟天主教可以代表。天主教之發展，四萬萬教民之增加，認羅馬爲精神中心，實爲義大利極感與趣極可自豪之事。」法西斯政府的法長 Cocco 也曾說過：「宗教在人民生活很根本，天主教是義大利很重要的一個組織，一個與義大利國家之歷史之使命有密切關係的組織，是絕不可忽視的。」由此足見天主教是義大利民族主義之母，有提高義大利國家光榮的功用，乃是不可否認的事實。其實近代西洋基督教傳教士之到各國宣傳宗教，至少有宣揚國威，爲國爭光的附帶使命，亦是誰也不容否認的事實。

再就客觀事實上說，國旗與十字架有同樣神聖不可侵犯之象徵意義。國歌，愛國歌與頌神詩有同樣之感人能力。民族英雄愛國烈士之崇拜，實無異於宗教上對於聖賢之崇拜。至於征服世界之雄心，與夫强迫異族接受本族之文化，實不啻耶教傳播福音精神之民族化現實化。耶教之傳教士從開拓殖民地的觀點看來，實無異於征服

他民族之急先鋒。

耶教精神之表現於共產主義

耶教精神之由出世轉為入世，其現世化國家化與政治打成一片之情形，已如上述。但國家並非人類最後最高之組織，僅不過人類政治生活之一階段，一方式。且由國家主義資本主義之發展而成為有侵略性之帝國主義，因而引起共產主義無產階級革命之大潮流。而○教之精神因而亦寄託其新形式於共產主義中，乃極自然的趨勢。且依「政治基於宗教」的原則，若共產主義不能表現耶教之精神，亦不會有偌大的發展。所以認共產主義為一新宗教，認共產主義者為耶教精神之新承繼者，的確不失為有歷史眼光的看法。共產主義者要想徹底改造世界，要想把世界秩序倒轉過來，要把他們的理想強迫全世界接受，及其以白熱的熱忱信仰主義，以犧牲性命的精神宣傳主義，——皆與我們所描寫的耶教精神極近似。至於共產主義者之崇拜馬克思列甯，絕不亞於基督教中人之崇拜耶穌聖保羅。其信仰資本論不亞於耶教徒之信仰聖經。其辯證法唯物論的公式，頗似基督教的神學。其宣傳員之四出活動，與基督教的傳教師同一精神。所不同者共產主義者隨宗教政治化政治宗教化的大潮流之後，以政治作宗教，寓全部宗教精神於政治，而表面上揭起無神論反宗教之旗幟罷了。

至於共產主義之興起，耶教中人亦有某一段貢獻，稱為烏托邦的或基督教的共產主義，以示有別於現代所謂科學的共產主義，更是人所共知的事實。上面曾引述過的美國左翼作家辛克萊於其「宗教的利益」一書中曾力言耶穌為無產階級革命的創始人，並謂「無論耶教種種汚穢歷史，無論耶教如何受有產階級利用，但總無法在世人記憶中掩沒此無產階級革命的領袖——耶穌。」英國名政治思想家拉斯基（Laski）著有一冊論共產主義的專書，曾很切當地說過：「布爾塞微克黨與耶穌會（Jesuits）最為相似。皆有謹嚴不屈的信條，鐵一般的訓練與紀律，對於主義之熱情的忠懢（Passionato loyalty），並具有無涯的信心。耶穌會人之到中國傳教與共產黨人之到被壓迫民族宣傳相似，其皆為主義為黨服務，無個人目的亦相似。其自信必得最後勝利，以至於發狂，為目的而不擇手段亦相同。共產主義者與穆罕默德的信徒，克林威爾的鐵騎軍，日內瓦喀爾文的信徒，其行徑皆極相似。總而言之，我們對付共產主義實在是在對付一種新的宗教。（Any one who deals with communism is dealing with a new religion）」（見拉斯基著共產主義一書頁五一至五三）由此足見共產黨之攻擊宗教，因為彼自己是一種宗教。共產黨人之斥宗教為人民的鴉片煙，其實共產主義亦是一種人民的鴉片煙，有麻醉青年的效力。

結論

以上對於基督教與政治關係之發展的趨勢，加以史的敘述。篇

幅已屬甚多，茲特以最簡要之語句，將這番史的研究所得到的教訓和結論綜述於下：

一、基督教，概言之宗教是一有機的發展，與政治的演變和其他文化部門的演變一樣，皆在不斷放棄其舊的形式而在創造其新生中。有的人只就表面上着眼，說宗教將趨於消滅，基督教已在西方社會中根本衰落，這乃是缺乏文化眼光的話，理論上事實上均不可通。殊不知宗教亦隨學術文化之進步而進步，之開明而開明。「一個開明的時代即有一開明的宗教」（An enlightened age has an enlightened religion），黑格爾這話確是至論。

二、宗教與學術相同，皆是超政治而有其獨立的領域和使命，但又有指導監督扶持政治而爲政治奠堅定基礎的功能。如宗教學術完全與政治分離隔絕，則政治失其指導監督輔助的基礎，而陷於腐敗黑暗，而宗教學術亦陷於孤立枯寂，失其淑世的效用。如宗教與學術失其超然獨立的使命，爲政治作工具作使婢，使人覺得政治之外，無超世俗脫形骸的宗教，宗教之外，無不受教會束縛神權支配，基於實際需要人羣現世福利的政治，如中世紀的教皇專政，如狹義地國家爲宗教或極端地以共產主義爲宗教，皆有損於宗教之超世的尊嚴，而使政治爲狂誕的信仰，强制的信條所支配，而有損於理性之自由行使。欲保持宗教之超世獨立的尊嚴以求人羣精神的皈依，則眞純的佛教和耶教，實有其不朽的貢獻。欲宗教學術盡監督輔導並純潔化政治之功用，而不流於功利和狂誕，則儒家對政治的態度實提供一極好之典範，而黑格爾的宗教思想亦大有可供借鑑處。

新民族與新宗教之再融和

錢 穆

中國在秦漢時代根據着先秦人的觀念與理想，對於他將來的政治制度以及社會形態奠定下基礎，明確了趨這，嚮已在前兩章裏約略述過。經歷了四百年（西元前二二一至西元一八九）的全盛時期下面接着一段同樣四百年的（西元一九〇——五八八）中衰期，中國史上叫做魏晉南北朝時期。這一段時期裏有兩個最顯著的特徵，一是新民族的羼雜，二是新宗教的傳入。讀史的人，多把此一段轉變時期引來和西方史上的蠻族入侵和羅馬衰亡相提並論，但其間實有一種極大的不同之點。在西方是羅馬民族衰亡日耳曼民族繼之代興，在中國則依然是自古以來諸夏民族的正統，只羼進了一些新分子。在西方是羅馬文化衰亡，希伯來宗教文化繼之代興，在

中國則依然是自古以來諸夏文化的正統，只羼進了一些新信仰。因此在西方是一個變異，在中國則只是一個轉化，這是羅馬和漢代所絕然相異的。何以漢代衰亡，而中國沒有走上像西方史上羅馬覆滅時的景象，這因漢代建國本與羅馬不同。羅馬建國是憑靠少數羅馬人爲中心的。在羅馬以外的區域雖大，到底只是羅馬的征服地，并不是羅馬的本幹與基礎。漢代立國，則并非向外征服而是向心凝結。他是四方平勻建築在全中國廣大地域的自由農村的上面的。他的本幹大，基礎廣，因此一時雖有病害，仍損傷不到他的全部。因此，羅馬衰亡，如一條河流乾涸了，而另外發現了一個新泉源。魏晉南北朝時代則如一條大河流的中途又匯納了一個小支流，在此兩流交匯之際，不免要興起一些波瀾與漩渦。但此對其本身大流，并無改損，而且只有增益其流量之宏大與壯闊。但是漢代四百年的全盛期何以也到底不免一個衰頹的突然降臨呢？這大體上不外兩個原因：一則東漢王室，繼承着四百年的長治久安，安富尊榮，積而腐化，第二則東漢的士人從當時社會領導中心的，也與西漢不同。西漢士人大半出身在自由農村裏，帶有一種活潑壯旺的精神，東漢士人則漸漸出身於貴族門第，與自由農村隔絕，沒有西漢士人的樸直與健全。因此西漢學術尚是粗疏闊大，元氣淋漓，一到東漢，也漸變爲書生式的煩瑣的文字訓詁的形式了。積此兩因，遂以招致魏晉南北朝四百年的中衰，但到底沒有破壞到廣大的基層與幹部，因此中國文化雖在死運中還是生機不息的照常衍進。

現在先說異民族之羼雜。在中國人觀念裏，本沒有很深的民族界線，中國史上之所謂異民族，即無異於是指着一種生活方式與文化意味不同的人民集團而言，這在上面已經講過。在中國的北部，因自然環境不同，限於氣候土壤種種條件，中國內部農村生活，到此受到障礙不能推進，於是環踞着許多的游牧社會，與中國大部的農村生活隔成兩截。在東漢末年，正北方有匈奴，東北方有鮮卑，西北方有氐人與羌人，這些在當時是擧認爲異族的，但在歷史記載上，即相互間的傳說上，則匈奴鮮卑氐羌一樣與諸夏同一祖先。匈奴出於夏代，羌人則屬姜氏，鮮卑爲有熊氏而氐人則出有扈氏，却又像全是同族同統。這正可證明中國人傳統的民族觀念之融通。因此中國人對當時他們所謂的異民族，并不想欺侮他們，把他們吞滅或剷除，只想把他們同化，讓他們學得和自己同樣的生活方式與文化習慣。因此中國人的對外政策，自說是一種懷柔政策，這是一種使人心悅誠服，禁不住他由衷記念我而自己軟化的政策。中國人在此懷柔政策下，常常招致邊外的歸化人，讓他們遷移到邊疆以內，給以田地，教之稼穡，漸漸再施以中國傳統的教育，直到東漢末年，這一種邊內雜居的異民族，日漸增多了，尤其是三國以下，匈奴人住在今山西省太原以南的一帶，最稱繁盛。其次如鮮卑人住居東北境的遼河兩岸，氐人與羌人住居西北境的甘肅省境。他們全都習得中國的農事生活，及相當

的教育程度他們在當時已無異於是中國人之一部分了。乘着漢代末年的大饑荒，中央政府解體，各地士族憑藉固有的特殊勢力，羣起割據，而那些由塞外內遷的胡人遂亦乘機與亂。這在當時，與其說是一種民族鬥爭，無甯說是一種社會紛擾。因此不斷的紛擾，逼得西晉王室南渡長江（西元三一七）建都建康，（今之南京）歷史上稱為東晉。那時有大批北方士族隨着政府南渡的，遂形成了那時期裏的中國正統。由東晉傳於宋齊梁陳四朝，後代歷史上稱之為南朝。而北方則經歷了一百多年的長期混亂，歷史上稱之為五胡十六國之亂，而終於合併為一個政府，這是一個鮮卑人為君主的政府，歷史上稱為北魏，因以示別於南朝的宋齊梁陳而又稱為北朝。北朝又分裂為東西二政府，最後到隋朝起來，又把中國南北統一。

我們在此一段長時期的紛擾中，所要首先指出的，當時中國雖分南北兩方，但實在全都應該屬於中國傳統文化的系統之下，我們決不能說那時的北方中國，已經不是中國文化而另有一種異族胡人的文化。那時雖有大批中國士族，隨着東晉王室南渡長江，但大部分的中國士族依然保留在北方并未南遷。他們是中國傳統文化在北方的承繼人和保護人。當時的北方政府，雖擁戴胡人為君主，但其實際政治的主持與推行，則大部還在中國士族手裏。當時中國北方士族，他們曾盡了教育胡人而同化之的極大努力的，從某一方面說，他們恰如西方的基督教會曾在中世紀裏也盡了他們教導開化北方蠻族的功能。只是西方基督教會並不直接羅馬傳統而為當時的一種新興勢力，至於北朝時代的北方士族，則在歷史上并非一種新事物，他原直接傳自東漢以來在社會上已經形成的一種組織與機能，不過在此紛亂狀態下更見其特殊有意義的貢獻而已。因為西方中世紀的基督教會，并非直接羅馬傳統，故而他們要另自組織，成為一種非政治的宗教勢力，將來不免與北方蠻族新興的政治勢力相衝突，而在此蠻族的新政治機能未達十分完成之前，便有一段西方的封建時期。在中國則北方士族直接兩漢傳統而來，因此北朝政府裏雖羼進許多胡人，但其政治上的大傳統，依然沿襲兩漢文治政府之規模，雖在小節目上不免有許多差異，但大條理大法則，并無變動。因此中國雖分南北兩政府，但此兩個政府同樣是承襲秦漢以下郡縣國家統一政府之規模，在中國史上不致再有一個封建社會出現。這許多北方士族，便是撐持過這一段狂風惡浪的險要灘頭之掌舵人，他們又如病人身上起死回生的赤血球與活細胞。他們在社會上本有一種特異地位，一經變亂，他們隨着需要，羣起團結他們的本宗親族以及鄉裏的附隨民眾而形成了許多在經濟上可以自給與武力上可以自衛的大集團。當時一個大家族有包含着幾千個小家庭，又組織成數千人以至萬人以上的自衛部隊的。他們聯合宗族，是推本於古代孝與仁的觀念而來。他們保衛鄉里，是推本於古代義與忠的觀念而來。原來東漢的察舉制度，最要的在采取宗族與地方的

與論。在宗族爲孝子，在鄉里爲廉吏便有被察舉的資格。因此格外養成了當時士族重宗族重地方的觀念。但士人的終極目的，是在貢於王朝，獻身國家，因此當時士族，雖極重宗族與地方，也不致專爲宗族與地方着想，而造成一種封建與割據。當時的胡人，起先賴藉他們自已的民族意識而號召，易於團結成一種武力，在紛亂局面下奮起推倒握有傳統政權的王室，但他們遇到這許多散處社會各方的士族勢力，到底不得不讓步而與之相妥洽，無法把他們個個消滅了。這便形成了在當時北方中國胡漢合作的局面，諸胡政府與漢士族的合作。此種形勢，又頗有似於西方社會封建形成之情態。但當時的北方士族，另一面還擁有兩漢傳統的政治理想與政治精神，他們依然抱有天下統一世界大同的希望，他們決不願在胡人政權下獲得一宗族一地方的權益而自足，他們依然要在政治上重新再建兩漢文治政府之規模。因此在中國北朝時期，儘像有封建復活之現象與趨勢，但到底很快便建立起一個統一政府來。而且這一個政府，又不久便創設了許多極合理想的新制度，像調整社會經濟的均田制，與整頓國民兵役的府兵制等。將來全部爲隋唐政府所效法與鈔襲。這些全是當時北方士族的貢獻，換言之，即是中國傳統文化力量之表現。我們若撇開北方政府擁戴胡人爲天子的一端於不論，我們儘可說當時的北方社會對於中國傳統文化精神之發揚與衍進，有些處是尙超於南方社會之上的。

我們若說當時北方士族爲中國傳統文化之保護人，則我們亦可說，當時南方士族爲中國傳統文化之宣傳人。因爲當時的長江以南，同樣有許多當時認爲異族的，即古代諸蠻之遺種，盤踞生長，尙未達到與中國大部民衆同一生活與同一文化之水準。當時中國南北兩方，實在同樣進行着民族融和與文化傳布的大工作。同樣地羼進了許多民族新分子，同樣地把傳統文化更擴更大，只不過讀史的人，只注意在政治的浮面，因而不覺得這一種工作的意義。我們儘不妨說，魏晉南北朝時期，實在是繼續着春秋以前完成了中國史上第二次的民族融和與國家凝成的大貢獻。這實在可認爲是中國傳統文化在經過嚴重測驗之下的一種強有力的表顯。

我們繼此說到新宗教之傳入中國傳統文化，一到先秦時期，本已超越宗教需要。人生理想已不賴宗教信仰而完成。但到東漢中葉以下，便禁不住社會上一般宗教要求之復活。裏面一個最要理由，便是由於儒家思想作爲社會人生領導中心的功用之墮落。這一種墮落的徵象最顯著的便是上面所述東漢王室之腐化，與士族門第之興起。本來儒家思想可以代替宗教功用的。他是一種現實人生的新宗教。他已具有宗教教義中最普遍最重要的慈悲性與平等性。他亦具有宗教家救世救人的志願與能力。他所與宗教不同之點，一則宗教理論建立在外面上帝與神之信仰，而儒家思想則信仰自心。二則宗教希望寄託於來世與天國，而儒家思想則即希望現世，即在現

世寄託其理想。秦漢時代遵守着儒家思想的指示，大家努力於天下太平世界大同的境界而趨赴，他們只着眼於現實人生的可有理想，這一種理想之實現，已足慰安人心的要求，遂不再有嚮求未來世界與天上王國之必要。一旦王室腐化，士族興起，此種現實人生可有的理想境界逐漸消失，人心無可寄託，無所安慰，自然轉移到未來世界與空中天國去。這是中國人民在當時感覺到宗教需要的一個最大理由。

印度佛教適於此時傳入中國。佛教思想中之慈悲觀與平等觀，這是與中國傳統觀念最相融洽的。而且佛教思想裏更有與中國傳統精神極易融洽之一點，即在他的一種反心內觀的態度。我們可以說古代希臘的自然哲學，與希伯來人的宗教信仰，雖則他們顯有不同，但有一點是相同的，他們同樣撇開自己用純客觀的眼光來向外探索。希臘人用的是科學方法來尋求自然真理，希伯來人用的是宗教精神來信仰一個上帝之存在。無論上帝與自然，同樣超於人類自身之外，人類先需撇開自己立場，始能認識此種科學或宗教之真理。中國的傳統觀念，尤其是儒家思想，則一切着重在自身立場上，一切由此出發，一切又到此歸宿。他看世界萬象，并不用一種純客觀的眼光，他却慣用一種物己融和的，人格透入的看法。向外看猶如向內看，他常把外面內面看成一片，他把自己放大了，不以狹窄的自己與廣大的外面相對立。這一種態度，即在道家也還如此，故曰天地與我并生，萬物與我為一。佛教精神在此上是與中國思想合符的。他的理論，亦常從自身出發，仍歸宿到自身，我們可以說，佛教是一種人本位的宗教，而基督教則是一種天本位的宗教。所以基督教要從天地創始上帝主宰說到萬物人生。而佛教則先從人的身上尤其是心上再說到外面的萬物衆生與大千世界。因此基督教極易與希臘哲學合流，而佛教思想則甚為中國人民所讚許。

但佛教思想有與中國儒家思想顯相違異之一點，中國儒家思想對現實人生始終抱一種積極樂觀的態度。他對於人類心理有一種極深刻的觀察，認為只要根據人類自有的某幾個心態就此推擴，便可達到天下太平世界大同對現實人生之理想境界。佛家則對人心另有一種看法，他根據另外某幾個人類心態認為應該由此入手，把現實人生的一切活動逐步取消，以達到個人心境上之絕對安靜，即湼槃。在這點上佛家思想尤與中國道家為近。道家對於現實人生是悲觀與消極的。佛家初輸入即依附着此種當時盛行的悲觀與消極的人生觀，而流布。但道家與佛家亦有深刻的相異點，因此這兩種悲觀與消極的人生觀到底還要分道揚鑣，各自發展，佛教依附道家思想而流傳，而道教又模倣佛教形式而產生。在佛教傳入中國的前後，遂同時有道教之成立。

儒家是純乎站在人的本位上來觀察與辨認宇宙萬物的，道家則頗欲超脫人的本位而來觀察辨認外面的世界。這一點道家思想

頗有與希臘自然哲學接近的可能。但道家到底不肯放鬆人的本位，他依然對現實人生抱一種黏着的態度，他雖對現實人生抱悲觀，但他不肯向現實人生求擺脫。他依然要在現實人生裏尋求安頓。佛家主張取消現實人生，這是道家思想所沒有的。道家只想放寬一步從超乎人本位以外的觀察與辯認，來熟識此世界，然後操縱之以為我用，使我得到安樂與寧靜，因此道家常偏於方術的。但因道家先對現實人生抱有悲觀態度之故，他不能徹底超脫自身，對外物真作一種純客觀的考察，希臘人是一面對現實人生歌頌享受，一面則又能忘却自己，本乎一種純粹的好奇心來向外探究，因此遂有科學。道家之外向，其動機是依然想來解決他的悲觀人生的，因此極易與佛教相追隨。但到底中國的道家思想裏含着不少的近於科學的成分。此層留待以後再說。

道家看不起現實人生，但又不肯直捷捨棄，因而曲折走上神仙與長生的追求。在先只如秦始皇漢武帝，在現世世界裏功成志滿，覺得現實人生已達頂點，更無可往，日暮途窮，遂想訪求神仙長生，聊以自慰。後來東漢的士族，他們深感王室腐化，世事不可為，頗想在自己小環境裏藏躲逃避，自尋安樂，因而閉門習靜，焚香默坐，或誦經咒，或服食藥物。這便漸從黃老方術一步步走上一種宗教的迹象了。那時道家思想，尤其盛行的有兩處，一在今山東江蘇省境，一在今四川省境。這兩處都與印度交通有關係。從山東江蘇沿海乘海船到交阯，這是海上接通印度的一條路。從四川向西南，從陸路亦穿過西南夷，從今雲南省大理入緬甸境，這是陸上接通印度的一條路。或許在東漢中晚時，印度佛教已不斷從此兩處漸漸間接直接傳到中國，中國社會正在厭倦現實人生，便無意中把他們所知道的粗淺的佛教傳說牽強附會到中國固有的道家思想中去。當時還不過為的消災降福，升仙長生。因此當時有把老子與釋迦同室祭祀的，在東漢的王宮裏已有此種風氣。這便是道家漸漸變成宗教的開始了。直到此種風氣，散布愈廣，滲透遍了廣大的農村社會，遂有漢末黃巾之亂，促成漢王室之崩潰。

在東漢王室崩潰以前，佛教在中國，只在社會底層暗暗生長，還沒有浮現到社會上層來，但一到三國時代，形勢便不同。兩漢四百年的傳統王室徹底崩潰，社會大亂，人心無主，傳統文化尊嚴掃地，中國人民遂開始正式的皈依佛教，中國始有正式的僧人，并西行求法。（西元二五九年，潁川朱士行出家，為中國有正式僧人之始。）直至西晉末年，北方大亂；諸胡羣起，那時佛法更見盛行。當時胡人中不少信受佛法的。他們自認為在中國是非傳統的統治者，他們很情願來宏揚非傳統的宗教，最著名的如石勒之敬事佛圖澄，苻堅之敬禮釋道安，姚興之敬禮鳩摩羅什，北方佛教因受諸胡君主之尊獎而大宏。因此當時北方佛教，始終與政治發生密切聯繫。但佛家思想到底偏於厭棄現實，一切實際政治問題到底不能仰賴佛法來解決，因此北方

士族始終把握到領導實際政治的地位與權威，他們爲要與佛法抗衡便權宜的推出道教在北魏太武帝時代開始有道佛兩教之衝突。這一個衝突以北魏大臣崔浩爲中心崔家是北方士族的代表，這一個衝突的後面，實在不盡是宗教思想之衝突，而是政治問題的衝突。崔浩提唱的是寇謙之一派的道教。寇謙之在當時被尊奉爲天師，他采用了不少兩漢時代五德終始的學說，這已不是東漢以來流傳在社會底層的消極的神仙長生的道教，而又重返到西漢時代儒生們提唱的天人合一的政治理論的傳統上去了。在此衝突過程中，有還除胡神，擊破胡經的口號發現，可見這一個衝突，顯然是北方士族想把政治領導權牢牢掌握在自己手裏的一種努力。一時北方佛法頗受壓迫，而崔浩一家不久亦被族誅，佛法終於再盛。據魏書釋老志記載，在西元五四〇年時，北方佛寺到達三萬所，僧尼有二百萬。這眞盛極一時了。但是避調役，逃罪罰，并不能說眞心信仰的，恐占多數。那時北方佛寺營造之奢侈，以及像伊闕石窟雲岡石窟等雕像之靡費，從傳統的政治理論及社會秩序來看，佛法興盛，有損無益，因此北方又繼續著經過幾次道佛衝突之後，終於佛道兩教全都退處於次要的地位，實際政治領導權，始終仍在士族所操持，而傳統的儒家精神，終於復興，那是已在北周及隋唐的初期了。

南朝自東晉以後，佛教突盛。但那時南方佛教的風尚與北方頗不同。北方佛法常受王室擁護，頗想造成一種神權政治而沒有成功。南方佛法則多由士大夫研習，他們多用純哲學的探究，要想把佛教哲學來代替儒家思想而爲人生眞理之新南針。而且他們大體都是居士而非出家的僧侶。因此北方佛教常帶政治性，而南方佛教多帶哲學性。北方佛教重在外面的莊嚴，而南方佛教則重在內部的思索，在這方面南方佛教實較北方佛教爲解放。當時南朝君主如梁武帝，他的皈依佛教，亦純爲教義的眞切嚮往，并不夾雜絲毫政治作用。但佛法到底要歸重出世，或偏近老莊，不能依現實人生之指導。梁武帝因爲一心崇佛，疏忽了實際政治，招致大亂，自身被困餓死，這是南方佛法進展一大打擊。當時在南方亦有道佛之爭，但所爭亦多屬哲理方面，并不牽涉到政治問題。當時有一爭辯最烈的關於人類靈魂之有無問題，這亦起在梁武帝時，一派主張人生只有心的作用，沒有靈魂，人死則心作用亦隨與俱息，這一派稱爲神滅論。另一派則主張人生除心外別有靈魂，靈魂不隨人死而俱滅，其人雖死，靈魂依然存在。這一派稱爲神不滅論。神滅論可說是中國的傳統觀念，只要人死，其人的心靈作用隨以俱息，更無靈魂可以脫離肉體而存在。如此與人類生命只限於現世，沒有所謂過去世與未來世。換言之，人生只有歷史上，即文化界的過去世與未來世，沒有宗教上的即靈魂界的過去世與未來世。故人類只當在此現實世界及其歷史世界裏努力，即向人類文化界努力，不應蔑棄這個現世與歷史文化世界而另想一個未來世界。如此則人生理論的歸宿，勢必仍走向儒家的路子。當時主

張神滅論的是范縝，梁武帝詔令羣臣各各爲文答辯，但到底還有相信范說的。此下只要世運漸轉，現世生活重有希望，實際人生的領導權終於要復歸到中國的舊傳統下來，我們只看這一爭論，便可見其端倪了。

上面所述南北雙方的佛法大行，若另換一副眼光看之，則還都是些助緣，而非其主因，我們現在要繼續略述南北朝時代佛學盛行之眞精神。在中國史上，平民講學的風氣，從孔子墨子開始，直到東漢末葉馬融鄭玄，中間經歷將近千年，社會嚮學之風愈來愈盛。漢末太學生至三萬人，可見一斑，但一到三國之亂，講學之風頓衰，一方固由人心對於儒學暫時失却信仰，同時亦因社會播遷流離，沒有講學的環境。更重要的則是士族門第都集中到中央政府，要求政治力量的庇護，因爲士族集中，一面助長其奢侈與清談之風，一面更與農村隔絕，漸漸失却活力與生源，常自關閉在門第的小安樂窩裏，思想日陷於退嬰與消極，他們只以老莊玄虛自娛，（比如南方士族。）較好的亦不過能注重到政治問題而止。（比如北方士族。）他們再沒有教育社會羣衆的精神與熱心了。因此機緣，而後佛寺和僧侶，正好代之而興，掌握了社會大衆的教育權。一般平民社會中的聰秀子弟，有志向學的，只要走進寺宇，既得師友講習之樂，又獲書籍翻閱之便。私人的經濟不需掛慮，而社會的一切兵火盜賊之災，亦不侵害到他們，又得當時南北雙方政府之提倡與擁護，佛法推行自然要更加蓬勃了。

在此我們需要特別指出一點，印度的佛教本與其他宗教不同，他雖亦有偶像的崇拜和神話的粉飾，但到底是更傾向於人生哲理之研尋，幷注重在人類內心智慧之自啓自悟的。尤其在當時中國的佛教，更可說是哲理的探求遠超過於宗教的信仰，因此在印度佛教以小乘爲正統，大乘爲閏位，但在中國則小乘推行時期甚短，兩晉以後即大乘盛行。在印度大乘初起，與小乘對抗極烈，在中國則開始即二乘錯雜輸入，兼聽並信。此後大乘風靡，但亦不以傍習小乘爲病，至於持小乘議毀大乘者，在中國幾絕無僅有。中國佛教，顯然是更偏重在學理而偏輕於宗教的，這又可以說是中國文化一種特殊精神之表現。那時的中印交通，海道由廣州放洋，（或由安南或由青島）經爪哇錫蘭等地而達印度。陸道經西域，踰葱嶺，經帕米爾高原阿富汗斯坦入迦濕彌羅。這兩條路皆需經歷無窮艱險。但中國僧人親往印度求法的，由三國末年迄於唐代中葉，先後將五百年間，繼續不斷，其至今有姓名可考者多達一百餘人。其名佚不傳的又有八十餘人。倘有其他失於記載的。這些冒着道路艱險遠往求法的人，幾乎全部是私人自動前往，極少由國家政府資助奉派。他們遠往印度的心理，也絕對不能與基督徒禮拜耶路撒冷，回教徒謁麥加，或蒙古喇嘛參禮西天相擬幷視。雖然他們亦有一股宗教熱忱，但更重要的還是由於他們對於探求人生眞理的一種如饑如渴的精神所激發。他們幾於是純粹爲一種知識的追求，爲一種指示人生最高眞理的知識之追

原书缺页

原书缺页

原书缺页

原书缺页

原书缺页

原书缺页

原书缺页

原书缺页

原书缺页

原书缺页

南國一詩人

——敬悼廖蘋盦先生——

黃尊生

中國過去的歷史，最可悲之一個時期，爲周秦之際，不特學術思想，諸子爭起，即人民之氣質，亦多慷慨好義，如豫讓聶政荊軻之輩，類能刎頸相交，輕死生而重然諾，所謂燕趙多慷慨悲歌之士，已不僅燕趙而然矣。自漢武帝表彰六藝，罷黜百家，讀書人走入一條固定的門路，遊俠之風，遂從茲寢息，以後便祗有士人，而無任俠。除非國家在危難之時，士人激於忠義，奮身而起，而後殺身成仁，舍生取義的理論，才有一段事實爲之表白，如張世傑文天祥，史可法陳子壯等，其史事之壯烈，均足以鑠古今而震宇。除此之外，如果想追尋俠義之風，祗有在民間或者在小說戲劇裏然後可以找到一些事實。中國讀書人的出路，歷來祗有一條，這便是去做官，士人而不愛做官，所謂高蹈山林，不慕榮利，即爲難能可貴，所以陶潛之賦歸去來，林逋之隱孤山，都播爲千古美談，至於士人而任俠，那祗有絕大魄力的方能担當得起，求之往古，則爲顧亭林，黃梨洲，屈翁山，王船山諸人。其所以如此，完全是因爲歷代重文輕武，學術變了，氣質變了形之故，又因爲如此，所以求一個如拜倫，如賈梅士 Carnoens 這樣的詩人在中國，即差不多找不到。近幾十年來，孫中山先生提倡革命，一方面振起讀書人那種春秋復仇的思想，又一方面拿着民間會黨的勢力作基礎去做實行的功夫，所以過去幾十年間，受過革命洗禮的文人，很容易染上了一些遊俠的氣息，而嶺南之廖蘋盦先生，即爲其中之一個最特出者。

廖先生名平子，字平庵，又號蘋盦，粵省順德縣之勒流鄉人。廖氏在勒流爲望族，累代書香，族中有一條家法，凡年少者不得與年長者同席，先問能不能執槍射擊，如兩者皆能，然後可與共席，故先生幼時即能文章，能持槍，能拳術。順德歷來多盜，清末尤甚，先生幼時嘗荷槍隨丁勇禦匪，長槍壓肩，短辮東額，一時傳爲佳話，其後留學東瀛，與日人鬥毆，持棍棒將日人擊倒，其棍法名「十三點半」，卽得自家中傳授。壬寅癸丑間（民國前十年）先生與黃節（晦聞）盧信等鼓吹民族主義，加入興中會（同盟會前身）之組織。時南中國惟一之革命言論機關，爲香港中國日報，先生每撰文投其中，時人稱其與黃節盧信爲順德文界三傑。乙巳香港同盟會成立，率先加盟，丁未東渡日本留學，旋與夏重民等發刊大江月報，宣揚革命，抨擊君憲甚力。己酉歸國，先後任中國報平民報記者，鼓吹革命不遺餘力。民國成立，除短期間一度在稽勳局及黨史編

黨會任事外，始終未曾做過官。先生與粵中革命前輩潘達微最相善，達微是一位奇人，工繪事，精佛典，一生苦行，辛亥三月廿九之役，黨人攻督署，死之。達微盡收其骸骨，葬之於黃花崗，黃花崗後來即以此成名。民國成立後，專致力於社會事業，創孤兒院及女子教養院，孤兒院之事，其後即由先生主持。先生在勸流有桑園田舍可以自給，故淡然於世務，惟致力於慈善事業，暇時則以書畫自娛。九一八事起，悲憤塡膺，對黑龍江，淞滬，長城諸戰役，均欲在餉械上有所籌應，迨蘆溝橋及八一三事發，則到處呼籲，加強民衆組織，與地方武力，以抵禦敵寇，其時廣州迭遭轟炸，當局下令疏散，先生返鄉，未幾，廣州已告淪陷，敵騎已沿佛山而迫陳村勸流，勸流枕西江，爲順德之門戶，地勢險要，先生不忍見桑梓之坐而淪陷，乃召集鄉中子弟，與壯丁團隊，爲守禦之計，自己則躬任督率，與敵相持數日，終以槍械過劣，死傷過多，彈盡援絕而能。自是先生走澳門，居澳門三年，爲行淹留詩刊，其一胸愛國之情，盡托之於詩歌文字，至去年秋，始間關返內地，由廣灣四會而抵曲江，閱盡艱難，飽嘗憂患，今秋在曲江因病不起，遂與世長辭，一代高風，從茲絕響。筆者與先生訂交於民國初元，平時往還頗密，而且幾度鄉間在一個地方，如廣州，如順德，如澳門，前後卅年，頗知道其爲人之生平，故略述其梗概於此。

先生完全是一個超現實的愛國者，生就一副熱腸，對國家時時刻刻都不能忘懷，一遇到國家有恥辱，有急難，便不由得熱淚迸出。他年紀雖然已經快到花甲，但雄心勃勃，時時有髀肉復生之感。因爲他不是軍人，不能執戈殺賊，一胸熱血，無處可灑，所以祇好拿着筆桿來洩洩氣，凡有所懷，均托之於文字詩歌，他在鄉間抗敵失敗後逃到澳門，無計可施，乃創爲一種定期刊物，名淹留，完全以他個人寫作之詩歌爲內容，每月出兩期，這個刊物，並不是印刷本，而是手寫本，自己作，自己寫，自己抄謄，自己裝訂，完全一手包辦，封面第一頁還插入一幅山水，每期居然寫到三十份以上，這眞是一種曠絕古今的定期刊物，蔡孑民先生時居香港，見之大加讚歎，其時我亦流寓澳門，爲他這個刊物寫了一首淹留曲：

燕子磯頭鐵子基，王孫飄泊不能歸，家山萬里淪烽火，誰識天涯一布衣，憶從胡廣張皇日，故宮秋草荊駝泣，博浪椎翻革命師，如雲豁布揮椽筆，漢幟重光舊國門，英雄一夜覺亡秦，圯橋從此隨黃石，屠狗功名那足論，風流廿載如雲水，燕酒吳歌看未已，騰有一腔心懸國殤，直將彩筆傳青史，揭來心事向菰蒲，十畝鄉園傍水隅，小閣飛花看庾信，短籬斜日瘦林逋，紫藤數世書盈屋，墨卷陳編應萬軸，閑取丹青寫越山，每歌古調題黃竹，武威門巷月輪高，顧影浮觴感鬢毛，酒醒有時思看劍，陶潛原似臥龍豪，忽聞嶺外驚鼙鼓，轉眼佗城已焦土，忽見牽羊袒肉哀，鄉邦詎肯羞黃祖，挾銃憑河誓死生，八鄉子弟盡奇兵，銜條幾度殺聲起，硝煙彈火爭飛鳴，村民力盡徒沾臆，江頭處處凝殷碧，鐵騎揮鞭入鳳城，紛紛

老幼逃鋒鏑，關關一夜出江湄，去國倉皇到水涯，從此海山鄉夢斷，夕陽遺恨泣荒祠，馬交（澳門別名）東畔沙爾渼，有客行吟同屈子未死鬚眉氣疢生烈士暮年心未已，故鄉回首欲潺湲，望斷寒畦白板門，春去木棉空作蘗，蝶來桑柘已無根，東溪舊是清涼土，石徑紆迴村廟古，幾樹疎烟似輞川，片帆斜日同牛渚，釣艇遲遲蜜網垂，鯖魚甘美鱖魚肥，不知江上烟籛客，刼後生涯付與誰，淹留淹留在荒浦，客心日日馳梓鼓，不管崇朝毀百城，終教他日亡三戶，閑從松嶺望旌旂，異域棲遲願未違，我有陰符開士氣，石濤書畫杜陵詩，艱難此日論風雅，一卷韋編弱自寫，顛頏風塵著作，郎前無古人後來者，七寸裁成玉版牋，墨痕濃淡染秋烟，開編一幅米家畫，孤村煙水迴峯樹，我亦淹留到海涯，故鄉東望渺仙槎，爲君一灑江山淚，願與江山共歲華。

淹留出了四十期，因日人注目，改名天風，亦出了十四期，及返曲江，復出「予心」又出了三期，都是一樣作風，以每期一千六百字至二千七百字來算，前後五十七期，他的抗戰詩歌已經寫了十萬言，又以每期出三十冊來算，他的手腕已經寫過了三百萬字，這是一種人所難能，或者無人能及的工作。在澳門時，有人擬將淹留三十期一手收買，留爲他日居奇，這眞是妙想天開到極要之此種期刊，將來陳之博物院，必可以生色不淺，可惜我現時已一本無存，據蘋庵自己云，此等雪泥鴻爪，他時見及，當感慨繫之矣。除了詩歌之外，遇有需要之時，他便開一個個人的書畫展覽，籌款獻金，最近在曲江，尚擬舉行一個書展，籌一萬元購滑翔機獻給政府，本年春初，他寄過一幅字來，寫着辛稼軒「更能消幾番風雨」的一首摸魚兒，於此可見其懷抱。

對國家來講，他可說是一個最熱情的人，但在世務而言，他是冷到極懶到極，他在這方言，完全是一個消極者，他在朋輩中可說是最富於麋鹿性的，時時見到他，都好像有一股莽蒼蒼的山野氣，他品性之孤峭，之耿介，之刻苦，之清淡，在朋輩中，無人能及。照過去來講，他也是一位革命元勳，但他絕口不談功名，在廣州時，所居爲花埭一間小樓，月租不過十元，椅棹家具，簡陋到極，而他讀書寫畫，其中怡然自得，故名其所居爲自怡室，由順德逃到澳門，所居爲筷子基，即澳門的貧民住宅區，原來有許多事情，可以維持生活，但他一概不要，甯願寄其生活於「淹留」，每期每冊售價五毫，由其友好分銷，月出兩期，每期三十份，計之爲月入三十元，即足供其一家三口之用，霜晨晥筆夜月吟哦，旦夕勤勤，孤芳自賞，友好中有多與者，一概不受，其後人事變遷，生活飛漲，在其居澳門之最後半年，幾乎饔飧不繼，全家日祇一食，有一次餓極無力，在路上竟至顚蹶不起。中央顧念老黨員，有時予以資助，但他不願這樣沒出色受人周濟，卻之不受。這次到曲江，省主席李伯豪亦曾餽以千金，但他以毫無名義，亦卻之，等到後來害病，便爲醫藥所困，以致不起，我們不敢望人人都爲畸人逸士，所謂「樸愚傷於家，放誕忌於國」，龍總人詩中已經言之，一個國家，如果人人都做了

豫讓聶政，或者嵇康阮籍，那便不成世界。但國家在亂離之時或者大轉變之時，確應該有些人撐起一副骨頭站在中流來砥柱一下。前兩年我返曲江作暑期講演，見到許多熟人，知道許多舊朋友的消息。聽起來五花八門，使人感慨萬狀。在舊相識當中，有些飛了官，有些做生意發了財，有些往廣州上海南京跑到那方面去，有些因事被拘留，有一個做縣長因案被槍決，又有些咬實牙筋甯願捱窮，一點都不肯動。這種朋友，實在大有其人，計起來並不在少。這真是一個大時代，經過這個洪爐，一切好的壞的都赤裸裸地暴露無遺，給人們看得清清楚楚。過去幾年，社會上有兩句流行的俗話：「中將司機，少將苦力。」言司機之優裕，可以躋於中將也。但我碰到機器工會主席李德軒（執委朱敬雨君之時，他們一班人（機工會執委）都跑到落花流水，問其何以一貧至此，都說道無辦法。其實並不是無辦法，不過不肯幹而已。門人黃君子誠，自廿八年秋任番禺縣縣長，治績爲各縣之冠。其時出席全省行政會議，相遇於曲江，談起大後方與淪陷區交界的情形（一番禺縣橫跨幾區，有淪陷者，有未淪陷者）慨然說道：此間滿地金錢，俯拾即是，這是一個人鬼關頭，做人與做鬼相差祗一線而已。好幾年前，我們看報看到羅稜士（Lawrence of Arabia）逝世的消息，因他一死，而注意到他的生平。以他一個這樣的絕頂高才而行徑如此，遺世絕俗，終其身於阿剌伯沙漠間，我們想到他，又想到蘋庵，不禁悠然興一種「會心不遠」之感。

從藝術來講，蘋庵詩文書畫，均臻至上之境，他的詩功力最深，寢饋杜工部，深得唐賢三昧，他自負甚高，少所許可，他與黃晦聞早年最相善，嘗云晦聞由宋入晉，而他自己則由唐入晉，蓋彼此都以晉爲最高境界。他下筆隨意揮灑，不事彫飾，純然抒寫襟懷，絕詩風神絕佳，五七律胎息少陵，古風則奔騰磅礴，有一種莽蒼蒼的氣概，即其詩可以見其人，由其人亦可以知其詩，短句長篇，無非其人格之表現。從前曾刊行自怡室詩鈔兩冊，惜已散帙，淹留天風，雖隨意操觚，然不乏佳作，惜此間亦無存本，至最近所出之手，心則倉卒寫成，殊不足以代表其本來面目，而今姑且錄其數首於此，以見一斑，不過作風已大異從前，滿紙悲涼，有變徵之音矣。其返大後方，過佛子塘云：

荒荒佛子塘，聞說多豺虎，我來日已暮，徒侶神不拄，竹叢怪石蹲，便擬山君俯，同行體孰胖，儘堪來索取，嗟余更何有，皮肉不相輔，病骨徒支撐，餘脂不附股，況經離亂後，神悶心彌苦，假兮雖我甘，虎或慳其肚，拚命過山坳，衣履皆塵土。

曲江臥病云：

隻身犯霜雪，已是淒涼境，而況刁斗中，病魔來夜永，旅舍非書齋，怎耐三冬冷，藥物滿床隅，累日不清醒，誰燃如豆燈，照我呻吟影。

此爲三首中之第一首，其第三首末句云「天地任酸楚，五更聽卜卜，」讀之使人淒絕，由此知其處境之苦，心境之劇變，而壽命之不永。又壬午除夕云：

佇未瓶罇挿黃」小挑燈，一榻安閑亦勝常，倘有餘甘兼炙嚼，無佳節

早，金尊壺觴遠出郵，恥都如睡窮事撥開，或更長楚楚模糊食葉蟲，却他

不時相憶鬱茫茫。

洗村元旦云：

世亂當春意不勝，幾回睎髮惜新鬢，思歸便以將巢燕，久客原如

托鉢僧，芳草自憐今日綠，冷窗遙閉幾時燈，賓朋滿醉都星散，

獨哦詩恐未能。

寒坐云：

（小雨初晴慰客居，獨愁室內覺無書，饞跌瘦削蚊應怕，一榻蕭條

可以鬼不如，無可奈何花有暈，似曾相識月初舒，春風若上蘄蕪路，應

許畸人結一廬。

都微帶哀音，與從前作風，極不相同，因他本來是一條硬漢，絕不肯作

此種語氣也。他旅居曲江時，常思念故鄉，其中有一首，爲寒食作：

幾時寒食始歸家，亂緒離絲逐日賒，不是有心傷國運，斷無搔首

惜年華，山禽老去如人語，怪石撐餘學獸爬，昨正登高望烽火，可

堪雲樹插天斜。

都可以見到他的心事之悵惘。祇有初到曲江時，有十幾首「山中」

尙不失原來之風趣，茲摘錄其八首於此：

新燕來時柳已齊，何人小築慰輪蹄，梁園自有奇花朵，豈特包涵

寸草萋。

元日家家糉子香，曾隨野老醉壺觴，畸人自有清閑福，分得春光

幾尺長。

種豆籬邊又種瓜，可憐一夜雪交加，從知成熟非容易，寄語魚龍

好攫拏。

不期籬下有幽香，莫認焦桐待酌觴，小鳥也知蕭似杵，故銜松子

到書堂。

春風一夜老鵂鶹，引得啼聲很帶愁，累我幾回眠不得，祇應搔首

看吳鉤。

幾日疏慵客不來，滿腔得雨且低徊，封姨有意誇能事，故遣梅花

朵朵開。

聽得春來幾日晴，忽然掐指正清明，山中寂寂無笳鼓，藏有農夫

叱犢聲。

左挹山光到小窗，右攜水色入壺觴，更須運掉舟青筆，此際方知

我獨忙。

至於古文，他後來不常作，不過他頗以此自負，大約他得力處，除史漢外，遠之則昌黎，近之則魏叔子，可以得其髣髴，從前除鼓吹革命之文章外，我所見過他刊行的，祇有一本「生趣」，爲筆記體，純然田園詩人之風格，惜亦無存本。至於書法，他不名一家，大約淵源不外二王，規撫虞柳，而略帶蒼野。他本來不是書家，他寫山水，大約是在民十以後，其落筆皆出自天機，純主性靈，非從臨摹而來，然而山林磊砢之

氣，沖遠高曠之懷，自然流露於尺幅間，足與詩文相表裏。所謂文人之筆，文人之畫亦無非其人格之表現，總之，他的詩文書畫，都是一致的，任執其一點，都可以見到他的品格，而這種品格流露出來，便表現出一個純粹的中國詩人，其高懷之沖淡，其愛國之熱誠，最與陸放翁相近。他雖然作詩頗多，但他絕不願以詩人自居，他常常說道，與其做詩，不如做人，與其看我的詩，不如看我這個人，但無論如何，拿各種人物所構成的性情品格去分析他，他最豐富的還是詩人的成分，所以我們就稱他為詩人亦未嘗覺得不安。本來終日以做詩為事的這種人，即所謂名士，在許多人的眼光看來，是不大恭維的，他們的本領是善能夠寫一手字，畫幾筆畫，做幾首詩，這些本領，任何蠢才，任何壞蛋，都可以訓練出來，因為臨臨帖，押押平仄，調調水墨，絕不是一件困難的事，（做經史，做考據亦一樣）無論那個時代，做這些所謂學問的總有不知幾多千幾多萬人，所以讀書人亦有不知幾多種，嚴嵩是讀書人，秦檜是讀書人，錢謙益是讀書人，陳眉公阮大鋮是讀書人，魏忠賢的門下士，有許多都是讀書人，所以問題不在讀書不讀書，祇在有沒有心肝，有沒有腦袋，有沒有骨頭而已。一切詩文書畫應該存乎其人，如果其人要不得，則其詩文書畫亦都要不得，無怪蘋盦說，與其做詩，不如做人，而西洋人亦有一句話 Read not books,but man! 蘋庵早年頗有大同之思想，孫中山先生之民生主義，蔡孑民吳稚暉李石曾先生等在巴黎新世紀報之言論，他最為崇拜，民元在廣州平民報，即與同志三數人發揮此種思想，又曾習英文及世界語，以求直接閱讀外國書報，探究西洋之哲理。現其身後事已由廣東省政府派員料理，其生前友好莫紀彭馮自由陳樹人梁寒操先生等，聯名向中央請求表旌撫卹，已經中常會通過。筆者愧未能有所盡力，只做了十二首詩輓之，而今即將此詩錄後，以為此文之結束。

一電傳留北，霜風萬里愁，道窮傷造化，人去失淹留，疊國聞先斷，寧族願未酬，夕陽珠海逝，東望沸空流。

客館嗟寥落，生涯苦未諧，詩書空咄咄，鬢髮已皚皚，國士陳同甫，詩人陸劍南，舊遊如昨夢，淒絕在江潭。

黨國原先進，功成遯水隅，菜根香雋永，衣鉢照清臞，自顧桑榆境，堪完橘柚租，晚風吹索索，十畝盡菰蒲。

曲檻環蔬圃，陳編滿架書，僉云元亮隱，應是鄭侯居，水墨調泉石，丹鉛點畫圖，短篷時過我，呼酒買江魚。

抗敵殲頑寇，塵埃白日昏，立傳請保聚，來守老漁村，板屋騰硝燄，桑園委彈痕，英雄心未死，所志在乾坤。

寡衆成殊勢，倉皇走鏡湖，棲遲心愈苦，顛沛道彌孤，河朔無多路，天風足起予，國讎和淚寫，一卷夢華胥。

歲晚霜毫禿，蹉跎井市間，姓名高士傳，功業故侯班，內舍三年老，辛盤一飯難，自甘看禁火，煙冷臥袁安。

久客原非計，歸歟返國門，路長人漸困，衣薄麥難溫，聞說多豺虎，

張牙欲攫人，拚過封鍁綫，風雨又黃昏。
客子欣無恙，枝頭穩故林，日斜湞水落，春翳嶺雲深，猶有屠龍慨，
廳閒起蟄吟，又傾新鬱滌，惻惻寫予心。
犢犀依籬落，牛涯事灌園，及期心芋熟，叔世稻粱尊，寒素原無愧，
功名不足論，平居甘澹泊，心府在滄淵。

臥病蕭齋晚，秋霖感癘氛，使君爭餽贈，介子耐清貧，狷潔能高世，
憂勞不返魂，廣陵成絕響，一代失畸人。
風誼垂卅載，淒涼異地悲，牢甌香已杳，三徑願都違，此日騎鯨去，
何年化鶴歸，夢魂如過我，應在石橋西。

大學與大學生

陳立

在現勢下大學教育尚無法實現『有教無類』的理想，即實際上大學教育仍必是少數者之教育。大學對於大學生的入學便不能漫無限制。此為就事論事者所必記得的大前提。大學生入學既必經過一番選擇，此選擇作用勢不能委諸自然淘汰而必為有計劃之行為。換言之，大學入學之限制其標準必與大學教育之理想有關係。大學對所造就的人才懷着如何之希望或理想，則收進來的便也應該是那一類的大學生。我們不能太迷信教育，負責大學教育的似不應盲目自詡大學教育為萬能，信以為四年短暫的光陰可以把一個人格圓的揉成方的。如此實太輕視前期十二年教育的功效，也太忽視了家庭與社會積年陶冶的影響，姑不言一個人如何受先天的遺傳與後天努力的決定力量。教育即使萬能，大學教育的一個短暫階段亦決不能盡推翻前期教育的基礎，根本轉變一個人的性能。

所以大學教育必是中小學教育的賡續，即大學生仍必從優秀的中學生中選拔之。此似老生常談，然亦並非毫無問題者。例如有人引申總理行易知難之說，主張行是小學教育之中心，由行達知為中學教育之重點，純粹之知方是大學教育之特色。大學教育之特點既不即是中小學教育之特點，則在中小學出色之學生不一定在大學中亦出色。故大學勢不得不在中學之成績外另樹甄別之標準。大學入學考試之實際理由或不在此，然大學入學考試本身舍此外實少充分之理由。蓋中學成績如可憑藉以為大學入學之根據，則中學成績之評定盡可從技術上着手改良，使不可靠者為可靠，使不劃一者為劃一，宜不必畫蛇添足另起爐灶又來一個入學考試也。專從技術上着想，中學成績固不必盡可靠，然則大學入學考試成績又豈盡可靠？中學成績不劃一，然則大學入學考試成績又豈盡劃一？以幾年中

幾十百次之中學攷試成績為不可靠，然則以幾點鐘或十幾點鐘之大學入學攷試成績為更可靠乎？故大學入學攷試之存在，於技術的理由外必另有所見。是則必在攷試標準或目的之不同。

如以為大學教育之目標為純粹的知，而中小學教育則離不了行，故大學取士的標準勢必與中小學不同，因而不得不再有一番甄別攷試，此命題的結論似無問題，可疑者乃在前提之正確與否。知與行是否兩個獨立的官能？從心理學者之立場言，知與行為一個圓上之兩弧無自分開。腦的活動離不了肌肉活動，一個人不維持相當的肌調 Tonus 心理活動便不能進行，思想與想像皆不能作用。這個結論曾經許多人證明，Jacobson，Freeman，Bill，等諸人之實驗結果。在哲學中對於這一個問題抱同樣見解者極多。例如謝幼偉先生在介紹懷黑德教育思想文中亦曾引懷黑德的話：「博學而無其他活動者，並不以腦筋之精細著名。彼等常變成無胆量之傳統思想家。此其故一部分無疑是由於彼等過多之知識壓倒彼等之思想力，一部分亦由於彼等缺乏由手或口之生產的活動而來之腦筋刺激所致」（本刊第二十二期懷黑德論教育。）此即在證明行如何為知之底基，知與行之不可分，與實驗結果之精神吻合無間。大學教育之理想是否在純粹的知，尤有問題。時賢對此問題不乏明達見解。即檢閱本刊，如第二十期錢穆先生論理想的大學，則曰：『大學教育之更可貴者，尤在於大學環境內部實際全生活之陶冶，而課業之研修與講堂之傳習為之次；』第二十二期中，謝幼偉先生亦曾引懷黑德之言曰：「大學之理想不在知識而在權力」；此皆明白標榜大學教育之重點不在知識而在知識之運用（權力），具體言之，即在能影響各個之人生（全生活之陶冶）。大學教育之目標既不在純粹的知，則據此而將大學與中小學劃成兩個孤立的圈子者便無道理。

大學教育既不盡在純粹的知識，則專以知識定去取之大學入學試制度便有乖於大學之理想。大學教育之理想在作育通人，蓋教育之目的乃在盡性。人之性不盡於理智，情意生活尤為人性之本源，英國前一代之心理學泰斗華德教授 Prof. J. Ward 嘗論教育曰：『身體某一部分運動過度，致另一部分虧萎消損，其為害烈，人所共曉。然則心力運用失當以致偏執不諧，其為害當亦不言而喻……故僅偏於推理，偏於想像，或偏於觀察，皆與跛足斷手者無異。偏榮與偏枯，在身體固為害烈，在心亦何獨不然』。故教育之理想為不偏不頗之全人發展，即人格教育或仁的教育。純理知之教育便不仁，因其不全故。全人的教育始是康健的教育，不全的教育必是病態的教育，例如一般神經病症，即由於不全之病，或不和諧之病，因從心理學上探溯其原因，便皆關於禁阻作用之作祟，即以一種優越的心理勢力侵凌另一些較不得勢之心理勢力。此以一種力量壓倒其他力量，便是不諧協的徵象，亦即是發達不均的結果。所以瑞士心理學家容 C. Jung 在哈佛大學叁百年紀念會的學術講演席上論及決定人

類行爲的因素 Factors determining human behavior 曾如此說：「有意的專一，使某些能力特別發達，尤以其有益社會之故，同時便不得不犧牲其它方面。結果便釀成一種不平衡，流弊與情結 Complex 相等——人格的變化。這種發展我們不稱之爲情結的困擾 Obsession 而稱之爲專長。但實際結果並無甚區別，有之則在專長爲有意識的，故盡全力使之發展，而情結爲無意識的，人皆知其有害於人格之正當發展而已。殊不知有意的專一常爲無意的情結之重要原因，無意識的情結又常爲某一些價值可疑的專長之隱因。……」故從心理衞生言專長近於病態，絕非教育之正鵠也。

讀者中有與精神病人接觸者必甚感於病者生活之單調。其口中喃喃或咒駡不休者常不外某一對象或腔白，其裝腔作勢者亦常常祇是某一些姿態，常年累月絕少變化。他們因着某一觀念縈繞在懷，不肯放鬆，其專一，其緊張，與一個專門學者酷相類似。若論心理原因似皆爲補償作用。從理想人生講都有缺憾。碩學成功如達爾文晚年亦不禁痛息其一生盡瘁科學無藝術修養之爲終身遺憾，則其心目中之完人非僅專於一技或長於一門知識者當無疑問。然則今日之大學又何必盡以畸人期諸將來之大學生。今日之大學入學攷試非卽以知識爲其惟一之對象歟？故大學入學攷試卽盡準確其及格之大學生亦無非有知識之大學生，而不必爲心理或身體皆康健之大學生。此輩學生能否完成大學之理想是又不禁疑問重重也。

難我者曰：予之言何陳腐之不適時代也。所謂通人，所謂犧牲，蓋日就沒落之人文主義教育的思想。人文教育卽自由教育，Liberal Education 亦卽有閑教育，古代社會建築於奴隸制度上，一班不生產的自由人乃藉學問以消磨時光。例如英國之 Gentleman 卽指不事生產而生活裕如之紳士，有此一階級然後有牛津劍橋等大學得以人文教育之搖籃自許。然今日非復該時代，而中國更亦不必事事摹倣英國。今後之社會不生產者不得食，有閑階級將不復見於此後之社會。卽以頑固之英國言，其大學教育亦呈新趨勢，如晚近來華之牛津大學教授陶德斯在我國各大學之講演，卽曾强調此一點。英國新式大學如倫敦曼徹司脫等固不用言，卽古色古香之牛津劍橋亦在轉變其風氣，有自人文主義趨於職業教育之新動向。吾人何苦拾人唾餘，爲復古論者張目？吾國大學教育之目的，已經政府明文規定，爲研究高深學術，造就專門人才，顯然偏重於技能或知識的訓練，做人道理不必要在最高學府中來學習。正所謂「何必讀書，然後爲學？」作者則以爲正因大學教育已由自由教育趨於實用，故一切學問便皆着重社會的價值。換言之，大學教育應爲活的知識而非死的學問，更不能是重記憶的書本章句。然大學入學試所攷者非書本知識歟？此盡人週知之事實。今日大學教育既應更接近社會，接近人生，則其理想決不能以書本的知識爲止境，而書本知識之攷試便不能以爲大學之錄士標準也明矣。

或者曰：依子之言大學其將變成一朦朧 morons 機關，又豈足饜人望？如此說理，眞成扶醉人，扶得東來西又倒。作者既說全人，朦朧怎够得上格？運知既有缺，便非全人，便够不上大學之選。作者以爲大學選士要放寬其標準，但不必放鬆其標準，即不應專從某一點成就來測量，而當從多方面來估度。純知識的攷試不是不應該有，而是太多太重視。中學在校有攷試，如月攷，期攷，畢業攷；出校又有攷試，政府的會攷與統攷，各大學又有入學攷。自攷試本身言，越多越可靠，但此係指各種攷試的成績能互相參攷，各能按其輕重而加權平均者而言。如果各種攷試皆獨自爲政，則攷試越多，不但不能增加信度反而可以養成僥倖的習氣。此處落第，彼處容或高取，故不相爲謀的攷試，不論平行的抑系序的，越多便信度越低。茲假定每一場攷試僥倖者爲百分之五，則十場攷試便是百分之五十。以一場言，百分之五的數目並不大，尚不失爲過得去的攷試，然積十場攷試的結果僥倖的分子可佔百分之五十，則該項攷試結果便不成話了。作者固不反對攷試，僅就技術言，攷試愈多信度愈高。但這一場攷試便不信任另一場攷試的結果，根據個人所得的成績，便不信任他人的成績，這便悖理，極不經濟又極靠不住。所謂客觀性者便指與此完全不同的一種態度，即不拘成見而肯容納他人之見解也。考試要客觀便不能耑恃一己之私見，博採各師判斷，權衡折中，亦公亦平才是考試科學化之道。

作者主張大學廢止過去之招生辦法，所見便在此。非主張盡廢一切考試，乃主張應利用一切考試之結果，非主張審查中學成績代大學入學考試，乃主張中學各種成績——不限於學業成績——應得其相當的考量。中學成績係從歷年來若干考試累積得來，曾費去中學教師導師許多心血，曾花費學生若干寶貴光陰，大學當局自宜加以利用。一場考試結果常多幸與不幸，機會參差，每不公允，故入學考試恆不如中學成績之可靠。作者根據去年章汝駿同學統計之結果，則大學入學考試之效率不過中學成績之四分之一。美國各大學曾進行該項研究者，結果亦大致相同，惟差別或不如是之大。入學攷試不如中學成績之可靠實例甚多，即以本年度貴州省舉辦的聯考結果言，據慎夫君在九月二日發表於重慶大公報的一篇文章便有如下的一段批評：『……不過據十四中學當局說，第一名在校中成績甚平平，此次得了第一似乎有些意外，其他一二學校也有同樣情形，於是問題便漸漸移到這次的聯考批評上來了。』可見招考的成績苟與中學的成績不相符便反映考試結果之出人意外而招惹懷疑，受人批評。既然考試成績應與中學成績相符才算得可靠，如此則入學考試豈非贅疣？如果考試成績不與中學成績相符而事實上則中學成績反較可靠，則入學試驗豈徒無用，而且有害。作者本此義，因主張廢止大學入學考試而採中學審查辦法（詳見教育通訊第六卷十八期拙著大學入學試廢止後之招生辦法。）但此究不過一過渡辦法，理想辦法爲一種成績壘紀 Cumulative Record，實行尚待

時日，其詳容另專文說明之。茲特附誌數語以說明該項紀錄之梗概。每一學生自髫年入學之日起即有一本紀錄詳載其人格發展之經過，舉凡學業成績，康健狀況，測驗結果，品格習慣，特長專技，態度興趣，及歷年來教師之評語，凡涉及該生之人格事項，不論其屬情屬知屬意，皆有一種帶標準性之記載。大學當局應根據該項有科學性之紀錄定其取錄及院系之標準。然此制實行當在十年二十年後也，目前之過渡辦法，似惟有採中學成績審查辦法。

以上僅就大學入學考試對於大學本身而言，但苟無健全之中學，理想大學仍不過紙上空言。作者因曾自中等教育之立場對於大學入學考試加以考慮（中等教育的革命載教育通訊第六卷六期。）大學入學考試不論對於中學課程，教學法，教師及學生任何方面，皆有甚壞的影響，因其使教育趨於形式，空洞，無生氣，無個性之故。嘗比大學入學試為中學教育之緊身箍，有之而大學可以支配中學，中等教育因此便失去自由而無獨立發展之機會。中等教育無自由，無生氣，大學教育又復有何希望？吾國一切事業皆自上而下，其他或尚有足資解釋之藉口，教育則絕對無理由可言。教育重在育，一切皆遵守生的原則，但生的現象便逆當不得，決不能先有枝葉後有根芽。國府主席蔣先生對此曾有如下的訓示：

『所謂教育原係包括教與育兩件事而言。教是着重一切學術技能與做人道理之傳授與實習而言，育是着重體魄精神，道德和生活的保育與訓練而言。教與育雖然是兩件事，但是彼此實有密切連帶的關係，必須並重兼顧同時實施，然後才算是完全的教育。現在一般教育界的人，往往不明白這個道理，祗注重教而不免忽略了育。因為教而不育結果是教也教不好，這個偏跛缺乏的現象可以說是我們中國教育的通病。』

華德教授嘗曰：教育為『有方向的生長』Directed growth，亦即教與育不可分之義。教育既是生長，教育便是現階段之事而不是另一階段之預備，亦即杜威所言『教育即生活而非生活之準備』之意。故中等教育即中等教育，中等教育不是為着大學教育之準備，成熟到達某一階段，學習便也祗能到達那一階段，經驗到那一個境界，學習便也祗能到那一個境界，學習既無法躐等，中學生便祗能做中學生之事，決不能專為那未來的大學教育下工夫。何況由中學而大學者，十不過二三人？此七八個中學生決不應為二三位進大學之同學而犧牲。何況即就此二三幸運兒而言，中學教育為大學之準備亦未必盡蒙福利乎？

藉大學教育以統制中等教育，利用大學入學成績以權衡中等教育之成績，豈僅越俎代庖，實等揠苗助長。蓋此由上而下之制度根本違背生之原則。生機便在自發，既強制不得，亦標準化不得。生長現象必得遷就環境，適應個性，千變萬化，故決不能標準化。標準化便指不變，不變便是死，蓋『生生之謂易』，活的現象便離不了變化，故死

的東西可以標準化，活的東西便不能標準化。但大學入學考試乃被利用之爲標準化中等教育之工具。入學考試有科目之限制及程度之限制，除非讀過某一些內容的書本，經過某一種標準化的訓練，一個中學生才有在大學入學試中及格之希望。故入學試便等於某一種模式之篩孔，篩過去者便相當一律了。但這篩過去者爲何等人？一些標準化的思想！但思想亦可標準化歟？標準化的街可稱爲思想否？三家村私塾中之學童信口唱『關關雎鳩在河之洲』云云，聲調殊一致，如此苟可稱爲思想，則標準化之思想便不過爾耳。然此豈社會所希望的大學生？此又豈大學教育所希望之大學生。

教育之理想爲健全而活潑之人生，大學所希望之學生爲富朝氣而又有思想之青年，故大學不應將未來之大學生的生氣早扼死於中學的學輸中。故大學不宜將自己一部分責任推與中學，將大學本身所需用之知識智學而諉諸中學準備之。中學課程繁重，食而不化，大學豈復受益？中學有其自身之需要，中學課程之內容有中學青年之生活爲背景，故教育如教與育並重，則中學教育不得不發展其本階段之需要。中學教育之目標，據美國進步教育社 Progressive Education Association 所揭櫫者凡十項，而知識之獲得不過其一。其他如批評的思考，充實之興趣，一貫之態度，社會之適應，創造能力，藝術欣賞，政治意識，人生哲學，以及求學之方法與習慣，何莫非教育所當講究者，然究非專死背書以知識爲唯一目的者所能達到之造詣。今大學入學專以知識繩士，豈非陷教育於死一角中？故大學入學試之信度即使極高，即大學入學試容或甚準確，其效度仍極可疑，即其收入之大學生不一定即大學之理想學生。何況大學入學試在技術上言即大不完善乎？

譏我迂者則曰：子之所言，陳義容或甚高，然去現實太遠。今日之大學能維持學生之課業，使稍相當標準，已非易易。所謂完人再世難一得，懸爲鵠的徒近空想。故不如實事求是，以知識爲目的者爲落實。此種質樸的態度，現實的精神素爲作者所景從。但謂今日大學一旦廢除大學考試，中學程度便必低落，中等教育之辦學者便必『馬虎』從事，則又不敢率爾置信。中等教育如得相當自由，則辦學者興趣當轉濃，辦事更努力。此層曾在「中等教育的革命」一文中言之。或不無理由。蓋有自由能自發，始有興趣，有興趣始有不斷努力之可能。故廢除入學考試或反可增加從事中學教育者之效率與信心。至於中學課程是否應有劃一之標準，即升入大學之中學生是否必先修習某些中學課程，然後在大學攻讀始無問題，此亦非可輕下斷語之問題。中學校是否必具某若干項針對大學需要之預備課程？該各項課程是否必有一定之分量，即學生是否必達某一程度，升入大學始無問題？此皆不可臆斷而必待事實證明者。主張大學入學試驗者之理由不外乎監督中學課程之設施，以針對大學之需要，與甄別中學生之能力以提高大學生之素質兩者而已。但前者爲消極的，而後者則

爲積極的。苟大學生之努力得以提高，則大學又何苦必干預中學之課程設施？故此一問題之最後試驗乃爲大學入學考試廢除後對於將來大學生之素質有否惡的影響之一實際測驗。然此非一先天的純理問題而爲一實際的事實問題，故吾人不宜常從紙上辯是非而當從實例中驗效果。在我國對茲問題尚乏實際之例證，然美國則有一大規模之實驗足資借鏡焉。

美國於一九三〇年前進教育家曾組織一大學與中學之關係委員會Commission of the Relation of School and college即曾指定三十所中學校爲實驗場所。在此三十所中學中，課程設施悉聽自由，畢業學生可自由升入大學，不經入學考試。（苟有入學考試，中學課程便不自由矣。）該項實驗之第一班學生已於一九三六年卒業，其升入大學者且已於一九四〇年畢業矣。升大學者約一萬人投進二百五十所不同之大學。此一萬人中有二千人比較集中於少數大學較便研究。該會聘請若干名大學教授，對該問題素持中立態度者，組織一委員會以調查此二千名大學生之一切。爲實驗控制用，又於各該大學中挑選二千名學生爲自他中學經大學入學考試選拔得來者，其年齡，性別，出身，能力皆與實驗中之二千名學生相等同，統計結果，則自此三十所實驗中學升來之二千名大學生，比諸其他二千名由中學卒業經考試選拔來而各項條件皆相等之學生成績且較優，惟軼出亦不甚多。然此三十所實驗中學之課程大體上仍與一般中學無異，中惟六校其課程與一般學校相差較多。然該六校學生在大學之成績亦最優。最足令一般人驚異者則該二千名學生中有四十六名學生未嘗修過高中數學，然該四十六名學生竟比其相等之四十六名正式中學升來之學生在大學各科之成績皆較優異甚多，即在大學之數學成績亦然。此一結果殊值得許多迷信中學數學之必有如何如何高深之準備者之猛省。該委員會曾根據各該校不同之課程而研究何者最適宜於大學之準備，結果則發現不論課程花樣如何，似對大學成績皆無大影響。除國文（自指英文）外，中學課程與大學成績皆無關係。苟此實驗之結果足供吾人之參考，則不經大學入學考試之學生，即在課業一項言亦不必劣於其他學生。故懼大學入學考試廢止後，大學生成績即將降低者似難免於杞人憂天之譏。

上一實驗尚有二點應加補充者，其一即除課業外，在其他方面，實驗學校升來之大學生多佔優勢，例如團體生活，藝術欣賞，獨立的思考，與自發的研究精神等皆較特出。換言之，此一班學生皆較活潑較有獨立的精神也。再者即此種實驗結果決不能期之於大學一年級而必於大學四年完成後始有比較之機會。苟就一未習高中數學之學生之大學一年級數學成績與曾習高中數學者之大學一年級數學成績相比較，後者自佔便宜。然前者之進步快而後者因中學數學之概念模糊障礙反多，故惟待四年後成績優劣始判然顯現。此爲

該項實驗之必然條件而亦爲研究此問題者所當注意者。

作者寫此篇時曾遍覓現成典籍中有關此項問題之文獻，其一鱗半爪者實多不勝舉，而大公報於廿三年七月廿一日之社論主張[illegible]甚優，茲摘錄其要點，以示「吾道之不孤」，並以之爲本篇殿。

「老實說，近年來的中等教育原則上是坑人。因爲初中祇是高中的預科，高中祇是大學的預科，這個中等教育本身不能成一段落。換句話，讀了初中高中不讀大學就等於不讀。高中功課夠繁難了，但若不入大學簡直等於無用。……對於青年教，國第一要鼓勵其勇氣，保持他們新鮮活潑的腦筋！現在簡直考，試不幸是沮喪青年勇氣，叫他成死腦筋……最重要的在最短期內一定應該辦到中學畢業後不考就能升學」

中國氣候概論（續）

盧溫甫

第四節　雨量

中國素以季風雨著稱，然按諸實際，海洋季風僅能供給水氣，水氣之凝結端賴空氣之上升冷卻。夏季風本身雖在對流性不穩定中，苟非經外力將其抬高，難期有雨水之下降。外力之供給約有三途：地形之強迫上升，熱力對流作用與界面或氣旋之活動是也。是故降水按其成因可分四類，曰地形雨，曰熱雷雨，曰氣旋雨，曰颱風雨，我國境內山嶺崎嶇，地形於雨之下降，自有重大關係，華西山地之多雨，即以此。地形雨例皆集中於山地之迎風面，背風坡則反因之而異常乾燥。據近年來高山紀錄所示，無論南北，山巔雨量均多於山麓，二者間之比率北部小而南部大，冬季小而夏季大，其詳見於下表：

地名	高差（公尺）	冬	春	夏	秋	年
泰山—泰安	一三八五	一·〇	一·一	一·二	二·四	一·二
華山—華縣	一六〇〇	一·五	二·〇	一·九	〇·〇	一·三
牯嶺—九江	一〇三四	一·〇	一·二	二·一	一·四	一·三
峨嵋—樂山	二七九七	一·〇	一·六	一·五	一·五	一·六

中國夏季炎熱，午後地方性之熱雷雨，自甚流行。惟純粹之熱雷雨，僅見於盛夏，且範圍不廣，每次降水爲量有限，故在一地雨量總值之中，所佔百分比，並不大。大規模之雷雨，均界面活動之產物。春季雨量多屬此類，乾燥區域，氣旋雨及對流雨始見重要，一般言之，颱風與中國雨量之關係尤淺，惟其中心經過之地，每有暴雨，一日之間，可達

二三百粍，惟因颱風活動範圍，僅限沿海，出現之季節又限夏秋，故大陸雨量颱風雨所佔成份甚少。南海濱全年雨量平均百分之三〇由於颱風，東海濱是項百分率已減至百分之二〇，至內地與華北沿海，颱風雨僅佔總量百分之五不足。如作一線自北平經宜昌而達勞開此線西北，颱風幾近絕跡，中國南部以氣旋雨為最重要。冬季半年多淵源於冰洋面，夏季半年則全賴極面之活動。其中與華北全年雨量百分之八〇為氣旋雨，即華南與西北氣旋雨亦佔總量百分之六〇以上。六七月間，極面停滯於長江南，氣旋滋生不已，魚貫沿江東進，長江流域陰沉多雨，是即常人所謂之「梅雨」。梅雨之量可佔全年四份之一有奇。關係稻作，眾猥且鉅。以氣旋之數目而論，冬季半年實多於夏季半年，但與雨量集中夏季之現象相違。推究其因，蓋冬夏空中所蘊水氣含量之不同，有以致之。冬季空中水氣稀，每一氣旋經過所降之雨自遠不如夏季者之豐沛。中國各地各種雨量所佔之百分率，有如下表：

	廣州	南京	昆明	成都	北平	歸綏	庫車
熱雷雨	一七	一三	一二	一六	一五	二八	二八
颱風雨	二一	四	〇	〇	三	〇	〇
氣旋雨	六二	八三	八八	八四	八二	七二	七二

中國雨最多之季節變化大致言之，均冬少而夏多。惟因各區域環境之異，其曲線上高低出現之月份亦不盡同，類而分之，約有十種：

（一）海南島類　僅見於海南島東部，九月雨量最多，七八兩月亦殊豐沛，此種現象乃颱風活動之結果。夏季佔全年百分之四二，冬季僅百分之七，秋季百分之三一，遠勝春季百分之二〇。

（二）東京灣類　東京灣沿岸七八月多雨，亦係颱風之影響所致。其雨量分配視前類尤不勻和。夏季雨量佔百分之五七，冬季僅百分之五，秋季百分之二〇，與春季約等，（百分之十九。）此區秋雨之所以減少者，蓋由於位置較北，入秋大陸氣壓升高，颱風入侵之當會減少所致。

（三）南嶺類　包括長江以南邱陵地帶，有二高點，一在五月，由於極面活動，一在八月，為颱風之影響所致。六七月間，極面北移，颱風未臨，此區在單純之熱帶氣團控制之下，雨量反稍減少。各季分配，尚稱勻和，夏雨佔百分之四五，冬雨百分之十，春季百分之三二，秋季百分之一三。

（四）東南沿海類　閩浙邱陵地帶雨量曲線仍有二高點，一在六月，一在九月，其致因同南嶺類，因本區位置稍北，故最高點之出現落後一月，即當極面北進，洄旋於此區時。各季之分配亦同前類，夏季百分之四八，春季百分之二四，秋季百分之一八，冬季百分之十。

（五）長江下游類　最高點現於六月，是謂之梅雨季。雨量曲線平緩，季節分配勻和。夏季百分之四四，春季百分之二四，秋季百分之一八，冬季亦並百分之一四。

（六）長江中游類　雨量曲線酷似下游者，惟春雨特豐，斯爲異耳。春季達百分之三六，與夏季（百分之三七）相去無幾，冬季百分之一三，與秋季（百分之一四）亦略等。春季之多雨，爲界面受其南之邱陵地阻滯之影響，秋季少雨，則由於地稍內陸，對風影響不顯，而與副熱帶高氣壓之出現亦有關。秋季長江中游爲高氣壓中心之所在。

（七）華北類　此爲一典型之大陸式，秦嶺以北之地，無不如之。雨量集中夏季，因此時極面北移抵此，而對流作用亦甚旺盛也。最高點見於七月或八月，雨量曲線升降甚急。夏雨百分率達七〇，冬季僅百分之三，春秋爲百分之十與十七。上述七類與涂長望氏之雨量分類大體相同，以下三類則或與涂氏分類有異，或不見於其分類中。

（八）西南山地類　涂氏之西南類包括雲南在內，實際雲南雨量之分配無異於長江流域，而四川西康貴州與鄂西之雨量曲線則有一共同之特點在。其雨量高點有二，一在五月或六月，一在八月或九月。春末高點與南嶺或長江流域者之成因相同，初秋高點之成因則與沿海有異。初秋極面南旋，在平坦之華東一帶行進甚速，但至此間，因地形崎嶇，常見停滯，遂於雨量曲線上，形成一顯著之高點。過此以往，雖界面亦常停滯於此區，惟空中水氣無多，陰雨霏霏，出現頻而爲量則少。此區雨量分配可以貴陽爲代表。貴陽雨量百分之四一降於夏季，秋季佔百分之二八，春季百分之二五，冬季僅得百分之六。

（九）西北山地類　黎新山地之迎風坡雨雪得之於冰洋氣流之南下。冰洋氣流秋冬最盛，故是時雨雪最盛，夏季冰洋氣流衰弱，則雨量亦較少。惟全年分配均勻，無顯著之乾季。塔城可爲代表，塔城雨量，十一月與十二月最多，五月與九月次之，六月最少。冬季雨量百分率計達三十，夏季僅百分之一五，春季百分之二五，秋季與冬季相等。

（十）塔里木類　天山南路吐魯番與塔里木盆地雨量見於初夏。如庫車全年雨量僅八五粍，但六月即佔三四粍，其餘吐魯番和闐等地亦復如是。此區雨雪水氣之取給，似仍恃冰洋氣流，但地居背風，氣流下沉，故秋冬反見乾燥。盛夏冰洋氣流過弱，亦罕見雨澤。春末夏初，平流與對流作用俱盛，故少量之雨水，均集中此一時期。

中國雨量之分佈大致言之，乃自東南向西北遞減，五百粍之等雨線，大致緣大興安嶺西坡過遼河上流，沿燕山太行山至豫陝境內，折而西之，循秦嶺北坡及大雪山，至於西康南部。此線約分中國爲二半，東南部分雨量豐沛，爲潤濕氣候，人口稠密，農業發達。西南部分雨量稀少，爲乾燥氣候，人口至疏，多沙漠或牧地。中國雨澤滋潤水氣之來源，悉仰給於東南海洋，去海愈遠，含濕風之勢力弱，且沿途水氣漸行宣洩，漸行減少，故結果雨量乃有自東南向西北遞減之趨勢。復因山地屏蔽之影響，雨量分佈東南與西北之差異，遂益見顯著。黃河上中游一帶，雨量在二五〇與五〇〇粍之間，其西北乃世界著名廣大

之寒冷沙漠之所在。除蒙新西北邊境山地迎風坡上以冰洋氣流之調濟，雨量超出三百粍而外，悉在二五〇粍以下。大戈壁與塔里木及其他諸盆地，地居內陸中心，海洋氣流罕能到達，即或抵止亦多屬下沉，故雨量多不及一百粍。而夏甘肅西部及塔里木盆地南部且在五十以下。婼羌全年雨量僅五粍而已，是為全國最乾燥之地。西藏高原唐古喇山以南與雲南高黎貢山及無量山以西，為印度西南季風控制之範圍，雨量俱超過一五〇〇粍，但雅魯藏布江上游倚處幽谷，則在五百粍以下。西藏高原四圍高山重重阻隔，且高度已達五千公尺，雨量之稀少，亦不亞西北沙漠區域。西康境內山脈均南北行，含濕風倚可入侵，南部雨量在七百粍左右，北部約五百粍。

中國本部雨量之分佈，其要點有六：（一）華南多於華北。七五〇粍等雨線大體與秦嶺山脈走向相符合，將中國本部平分為二，以南雨量多在一千粍以上，以北則不及七五〇粍，平均僅約五百粍。其主要原因，即由於秦嶺山脈之阻隔。秦嶺以南及以北雨量相差達一倍以上。因秦嶺愈東而愈低，故南北雨量之差，亦愈東而愈少。試取秦嶺南北同經度之地比較觀之，即判然可明矣。

東經	一一七		一一四		一一一		一〇八	
地名	雨量							
南	安慶	一二六五	漢口	一二五九	宜昌	一二〇六	忠州	一二四一
北	徐州	七三二	開封	五六六	陝縣	四六五	西安	五一八
相差		五三三		六九三		七四一		七二三

除秦嶺於含溼季風之屏障作用而外，華北之少雨尚有四因。東南季風控制華北時間短，遲到早退，且跋涉至此，所含水氣已減少甚多。此其一。華北冬季年年密邇蒙古高氣壓，冬季風自內陸來，極端乾燥，而華南之冬季風一部已旅經溫暖海洋面，所含水氣稍豐，且時或與新至之冬季風發生衝突，雨雪頗為可觀。此其二。華南夏秋之交，常受颱風之侵襲，華北則幾絕跡。氣旋之數，亦以華北為多。此其三。中國海岸在華南為東北西南走向，華北則約為西北東南走向，黑潮洋流愈北而離陸愈遠。此其四。（二）沿岸雨量依理似應多於內地，此在華北平原確係如此，但上海以南，浙閩海濱，適反乎所料，沿岸雨量均少於內地。島嶼雨量多在九〇〇粍左右。內地常達一五〇〇粍，其原因當由於沿海地勢低下，內地則邱陵起伏，且低緯地帶，海洋涼爽，空氣比較安定。內陸溫度較高，對流旺盛，亦足使沿海雨量少於內陸。沿海島嶼夏季雨量特少，雷雨幾近絕跡。台灣海峽及廈門附近雨量不過在一千粍上下，島嶼上且不過八百粍，蓋係受台灣阿里山之影響，即居雨影區域中也。（三）東南邱陵與川西山地及雲南高原之東緣，雨量特豐，多在一五〇〇與二〇〇〇粍之間。此外如華山泰山，黃白岳亦均為顯著之多雨區域，是乃地形之影響，毋用深論。雅州自古有天漏之稱，峨嵋山平均雨量年達三二七三粍，第二次極年紀錄民國二十一年八月至二十二年七月，且曾有七三二二粍之全國新紀錄，以

高度達三千餘公尺之高山，應已超過多雨帶之高度，而雨量獨若是豐沛，斯誠難以索解也。（四）長江與南嶺間之盆地中雨量均在一二五〇粍以上。長江以北雨量遞減甚劇。一二五〇粍大致即沿長江路成東西行之走向。此似因長江之內，山嶺崎嶇，界面至此，每行停滯，遂使雨量有集中之現象。（五）東京灣北岸，為颶風經常登陸之所，亦一顯著之多雨區域，北海全年雨量超出二〇〇〇粍，可與華西山地比美。（六）華南之多雨區及等雨線大致均為東北至西南走向，適與山脈及界面走向相符合，其間關係，可以知矣！

冬季在蒙古高氣壓控制之下，乾燥季風盛行，全國少雨。僅長江與南嶺以冰洋面停滯之關係，而略見雨雪。一月四〇粍等雨線即包圍此一區域。長江以北，均不足二〇粍，惟山東北岸，冬季風渡海登陸，則係例外。春季全國雨量顯有增加。多雨帶仍在長江南嶺之間，四月此間一帶已達一五〇粍。向北劇減。六月入夏，雨量分佈顯有變異。長江南嶺間多雨帶仍存在，雨量在二〇〇粍以上。南海濱以颱風關係，形成第二多雨帶。其量與上述類似。淮漢以北，不足一〇〇粍；蒙古高原仍不足二〇粍。七月極面北移，原在長江南之多雨帶隨之北徙。自漢水黃河下游以至東三省南部均在一五〇粍或二〇〇粍以上。南海濱之多雨帶雨量尤豐逾三〇〇粍以上。二多雨帶間即長江與南嶺間之區域，為一少雨區域，雨量不足一百粍。其分佈之情形與前述相反。八月雨量分佈與七月彷彿，惟多雨帶更東北移，山東河南與東三省南部超出一五〇粍。長江流域南部仍少雨，東南沿海仍多雨，香港均超過二〇〇粍。東京灣北岸尤豐。秋季九月雨量分佈改觀，北方之多雨帶消減，東南沿海雨量在二〇〇粍左右，自此向內陸遞減。十月以後，颶風登陸機緣已罕，蒙古高氣壓勢甚穩定，雨量分佈又呈冬季景象。

中國雨量之豐歉，悉視夏季風之強弱為依歸。夏季風弱極面停滯於長江南，華中淫雨而華北苦旱。夏季風強，極面迅速北移止於華北，華北遂多雨而華中則亢燥異常。惟在夏季風強度正常之時，各地雨量分配始入於常軌。「風調雨順」之諺，其中蓋有真理存焉！因季風之強弱與盈止之時期，按年有變，故雨量變率至大，平均多達百分之二十以上，與印度同為世界著名災荒之土。有清一代，黃河下游水災二一九次，旱災一九一次，長江流域水災二四二次，旱災一八六次。珠江流域最少，水災九五次，旱災六三次。災情之輕重與雨量平均變率之分佈適相吻合。中國雨量平均變率長江以南多在百分之二十以下，黃淮之間，達百分之二十五至三十。東三省平原區域與山東邱陵地在百分之二十左右。西北乾燥區域則超過百分之三十五。自南向北，自沿海向內陸遞增，與雨量分佈之趨勢適相反。距夏季風源地愈遠雨量愈少，變率亦愈大。雨量變率之影響，在多雨區與少雨區不同。多雨區雨量略有增減，關係民生不鉅；在少雨區稍生變動，往往足使農事大成問題，此尤以半乾燥之草原區為然。因沙漠區域，本屬

不毛，人煙絕跡，雨量之變動已無關人事，水旱田中，其農業乃恃灌溉，降水之影響亦未足輕重。華北一帶人口稠密，少雨歲舉，立起飢荒。雨量豐沛，在乾燥區域原足致豐年，惟平原之上，河流平緩，易於泛濫，河北，河南之多水災，即海河黃河與淮河氾濫之結果也。雨量變率與地形之迎背風亦有關係。西南山地與大興安嶺變率特小，多在百分之十五以下，此蓋因地形有調節雨量之功，夏季風旺盛之年，極面移向西北，平原在單純暖氣團控制之下，每苦乾旱。然山地則以氣流被迫上升，仍可有豐沛之雨水。惟背風雨影地帶反因氣流下沉而極形乾燥，其雨量變率遂特巨。福建沿海變率在百分之二十五左右，冠於南國。

一地雨量之變遷，平均雨量變率實不足以示其真相。各級雨量出現之頻率亦足資參考。廣州二十六年間平均雨量一六七五耗，但實際每年雨量在一五〇〇至二〇〇〇耗之間者僅佔百分之五四，超出二〇〇〇耗者百分之一九，不足一五〇〇耗者亦達百分之二七。南京二十九年雨量一〇〇二 而年雨量在八〇〇至一二〇〇耗間者不過百分之五二，不足八〇〇者百分之二四，多於一二〇〇者亦有百分之二四。北平雨量之變動尤為可觀。四十九年平均雨量六三七耗，惟雨量接近平均數即在六〇〇與八〇〇耗之間者不過百分之四〇，不足六〇〇耗之年份佔百分之三八，超過八〇〇耗者計百分之二二。平均雨量幾無意義之可言。北平雨量依寇本氏之氣候分類標準，入於半沙漠狀態者有七年，佔總年數百分之二〇，淪于沙漠狀態者達三年，佔總年數百分之六有奇。

各地最大與最小雨量之比尤足驚人。廣州最多年二八六五耗，最少年一一〇二耗，約為三與一之比。上海（五四年紀錄）最多年一六〇二耗，最少年七〇九耗，相去亦達一倍有奇。北平最多年一〇八四耗，最少年僅二四二耗，其差可至四倍餘。年雨量變遷之範圍雖廣，尚未足以與夏季各月之雨量相比擬。廣州各月平均雨量，六月最豐，計二六五耗，但該月最大值曾達四四三耗，最小值僅七耗。上海多雨月份亦為六月，平均一八〇耗，最大值四九二耗，最小值一九耗，相去達二十六倍。北平雨量集中七月，平均二二五耗，該月最大值為八二五耗，最小值僅七耗，最大為最小之一百十八倍。我國各地雨量集中夏季，其強度亦復可觀。全月雨量往往僅為數次暴雨之結果，一日間之最大雨量偶可與月平均總量相等，甚或超而上之。廣州二十四小時內暴雨紀錄一九九耗，上海一九六耗，北平二二五耗。中國雨量分配之不勻與變動之大有如此者，欲不成災，焉可得乎？

第五節　中國氣候區域

氣候分區須簡明扼要，且須與局部之自然景觀相應，方可發生實用。德國氣候學者寇本氏創立之分類法，標準明確，系統分明，已成為比較氣候學之規範。惟氏之着眼點為世界氣候，特以區劃一國詳細之氣候容有粗疏之失。茲篇所述，雖仍以寇本氏分類為本，然于每

類氣候各區域之特色，亦間及之，即所以濟其窮也。

（一）熱帶多雨氣候（A）包括海南島大部，中國南海中諸小島及台灣東南部，面積甚狹，僅分佈國境之南緣而已。以雨量分佈之不同，可分二大區：南海區，爲熱帶草原氣候（AW）；台灣東南區，爲熱帶季風雨林氣候（AM）。中國南海季風現象雖甚顯著，惟海南島及東沙島冬季雨量過少，乾季顯著，故應屬草原式氣候。台灣東南部冬季常在由海登陸冬季風控制之下，雨水豐沛，則爲雨林氣候，無顯著之乾季。

熱帶草原氣候之特徵，即全年各月溫度均高於十八度，而冬季顯係燥季也。海南島及南海中諸小島爲中國冬季唯一不見霜雪之地，因緯度既低，四面環海，溫度大而雲量又甚豐富之故。海南島北緣正月溫度在十八度上下，適當熱帶與暖溫帶之交界處，東沙島約二一度，已爲典型之熱帶氣候，各地絕對最低從未降至五度以下。然其冬季雖甚溫暖，夏季亦非甚熱，最熱之六月溫度平均不過二九度。最高罕能超越四〇度而上，猶遜長江流域夏季之情形。惟以濕度甚大，自不免於溽暑耳。年差東沙島僅八度，海南島亦不過十度，四季遞變不顯。除海南島西北岸，地居背風，年雨量在一二〇〇粍左右外，其他地方無不超出一五〇〇粍。五指山之東坡或可達二〇〇〇粍以上。冬季雨量分配集中夏秋，夏季佔百分之四五，秋季亦可百分之三一，春季百分之一七，冬季僅百分之七。冬季雨量之豐，顯由於颶風作用。本區夏秋二季適當颶風來襲之衝，狂風暴雨因之時作。東沙島速風曾有四四秒公尺之紀錄。（民國廿六年八月廿日）臨高一日之間降雨曾達三九四粍，（民國廿二年八月九日）其強度可概見矣。冬季半年，此區雨量雖少，然天氣殊陰沉，此蓋因冬季風至是緯度已大行變質所致，冰洋面之活動亦有相當關係。全年平均雲量各地達七以上，冬季晴朗之日甚少，夏季雖多對流雲，但日照反稍豐富。東沙島全年日照僅一七〇〇小時，爲可能日照時間百分之三八，夏季平均日照比率在百分之四十以上，冬季尚不及百分之三〇，十二月僅百分之二〇耳。以瀕海故，霧日每年平均約三十天，集中於春季，即當夏季風初向北移進，東中國寒流未衰之際，暖濕氣流駛經冷洋面遂時生霧之凝結。此區緯度雖低，天氣變幻並不似熱帶之單純，冬春兩季，變幻尤大，頗具溫帶天氣之色彩。

熱帶季風雨林氣候，與草原氣候，溫度幾無差別，各季天氣情形亦相類似，僅冬季雨量稍勝耳。其分佈僅限台灣東南部之沿海低地。該區冬季以二月爲最寒，南端之恆春二月平均達二十度，至台東減至十九度，花蓮港與高雄稍低於十八度，已入暖溫帶範圍中矣！夏季溫度各地均在二八度左右。年差多不過八度。年雨量視南海區爲豐沛，南部達二〇〇〇粍以上，向北稍減，亦可一八〇〇粍，雨量集中夏季，以七八月爲最豐，多由於颱風過境造成。此區亦爲夏秋颱風經常登陸之所，恆春一日間曾有七五三粍之最高雨量紀錄，誠可驚矣。

（二）乾燥氣候（B） 本式氣候在中國分佈最廣，凡西藏高原及秦嶺與黃河下游以北大興安嶺以西之地，幾均屬之。掩有內外蒙古，新疆，河北山西之全部及陝西與甘肅之大部，佔全國面積三分之一以上。是區雨量多集中於夏季七八月間，全年總量南緣約五○○至六○○耗，其他三面約二○○至三○○耗，向中心劇減各地平均年溫均在十八度以下，北部外蒙一帶最熱月猶不足十八度由上所述可見我國之乾燥氣候，大致可三類曰溫帶冷性半沙漠（BWkw）居乾燥氣候區域之中部及西部曰溫帶寒性沙漠或乾草原（BSk（w），佔外蒙之大部曰溫帶冷性半沙漠或乾草原（BSkw）居沙漠之東緣及其南之地區爲絕對乾燥與暖溫帶濕潤氣候之過渡地帶。

溫帶冷性沙漠包括五大區域，蒙古大戈壁與鄂爾多斯沙漠，新疆準噶爾與塔里木盆地及青海之柴達木盆地，均居內陸中心之盆地，各方氣流至此水氣已於沿途凝釋殆盡，且過山下沉，而益見乾燥。雨量概在二五○耗以下。大戈壁與鄂爾多斯東南邊緣雨量約二○○耗，向西遞減至急。如寧夏年雨量一五○耗，酒泉八九耗，居延海附近四○耗，燉煌與安西則不過三二耗耳。惟弱水之西，因地形略見隆起，雨量又稍見增加，各地雨量均集中於夏季七八月，酒泉夏雨佔全年總量百分之八十，秋雨百分之十五，冬雨百分之四，春雨僅百分之一，祇爲本區之代表。沙漠雨量不僅稀少，而變動亦甚鉅，且此微末之雨量往往僅爲數次陣雨之結果，故實際言之，於此區域侈論平均雨量或季節分配，殊少意義。以氣候乾燥故，晝夜與冬夏溫度變遷均甚巨。酒泉正月平均負九、○，七月平均二三、八，年較差達三二、八。絕對最高三八、○，絕對最低負二五、○，兩端較差爲六三、○。隆冬午後溫度可升高至十度以上，盛夏夜間亦可低至十度以下日較差常超出二○度瀚海邊緣之烏得以高度稍低，緯度略高，年較差視酒泉猶有過之。正月溫度平均負一七、九，七月溫度平均二三、三，年較差凡四一、二除盛夏三月而外，幾均可有見霜之機會。以雲量稀少，日照頗豐，酒泉全年日照二八七三小時，日照比率百分之六四，夏季且達百分之六七春季最少亦可百分之六○。春季以蒙古高氣壓中心移往西北，本區適居其邊緣地帶，風沙常見。酒泉春季三月風沙日數均達十五天以上。夏季日中地面劇熱，小旋風至爲頻見。惟夜間則頗平靜。

塔里木盆地與吐魯番盆地，四圍高山包裹，其乾燥猶勝戈壁。沙漠東南部之婼羌年雨量僅五耗，向西北略見增加，吐魯番二一耗，和闐二六耗，庫車八五耗，疏附最多，亦不過一○二耗。雨量集中於春末夏初，一部分由於東來之氣旋，一部分則爲對流作用之結果。溫度因山脈屏障關係，冬季尚稱溫和。北部一月平均在負十度與十五度間，西部及南部則在負六度左右，各地溫度低於零度之月份不過三月，無霜期達二百天以上，惟夏季則頗炎熱，七月平均溫度庫車二三、

九和闐二五、一，吐魯番以高度特低，夏季溫度常超過三十度，七月平均達三三、七，「火州」之名，誠不虛也。準噶爾盆地居天山北，適當冰洋氣流來襲之衝，其冬溫較南路低，雨量或稍豐沛，沙漠大致僅限盆地中心，餘均為半乾燥之草原。柴達木盆地高度超出二千公尺，冬溫低而夏則涼爽宜人，年雨量在一百耗左右。

乾燥草原氣候區大致成一馬蹄形，環繞於沙漠北，東南三面。北部之外蒙古，以緯度較高，冬劇寒而夏涼爽，庫倫冬季半年溫度均在零下，在十度以上者不過夏季三月。一月最低，平均僅負二三、七，絕對最低達負四〇、二，七月最低，然亦不過一七、一，絕對最高計三四、〇，雨量在二五〇耗左右，百分之七三見於夏季，七月凡八一耗，佔全年三分之一。冬季以位高氣壓中心附近，常無滴雨。

南部之乾草原區包括內蒙東南部及黃河之中下游，氣候屬副熱帶潤濕氣候與溫帶沙漠之過渡型。其溫度較北部為高，雨量亦稍豐富。南緣之渭水流域與黃河下游，一月溫度平均約負五度，溫度低於零度計有三月，生季在二百天以上。向西北以緯度與高度俱增，溫度減低，生季亦漸短促。北緣內蒙境內，一月溫度低至負十五度，溫度低於零度者可五月之久，無霜期不過一五〇天而已。絕對最低南部約負二〇度，北部則達負三五度。夏季各地均甚炎熱，南北溫度幾無差別，多在二五度附近，絕對最高往往鄰近四〇度。以冬寒夏熱，年差達三〇度至四十度，為中國本部之最大者。本區各部雨量相差亦鉅。東南部年雨量約五百耗，西北邊境則減至三百餘耗，雨量雖少，以百分之七〇均集中夏季，七八月一月之雨量往往可佔全年三分之一，故在正常年份，無須灌溉，農事尚無問題，惜雨量之變率又甚大耳。平均變率在百分之三〇與三五間，最大年雨量可為最少之三倍以上，若以歷年生季雨量相比，則尤足驚人，濕年可達五〇〇耗以上，乾年往往僅數耗而已。是旱災動見，民不聊生。黃土高原鄰近沙漠，地勢又高，灌溉不便，旱災最頻。華北大平原南毗潤濕氣候，彙一望平原，浩無邊際，黃河及海河源出乾燥區域，含沙量大，沉積至速，故水災特多。本區雲量不豐，年平均在五以下，秋冬以在乾燥冬季風絕對控制之下，尤稱晴朗。保定日照時間約二五〇〇小時，為可能日照時間百分之五九。秋季日照比率則達百分之六四，夏季雨季蔽止，雲量稍豐，但日照比率仍達百分之五一。以乾燥故，霧少見，而風沙暴屬頻仍，春季最盛，常至天地昏暗，咫尺莫辨。

（三）暖溫帶多雨氣候（C） 擁有秦嶺與黃河下游以南之全部區域，西界大致為三千公尺等高線。面積廣大，計跨緯度十五度有奇（北緯二十度至三十五度）且境內地形，又多起伏，故氣候情形頗為複雜。夏季溫度最熱月各地均在二八度左右，惟雲南以地勢關係，則不過二〇度，山東濱海地帶亦在二五度以下。冬季緯度差異與秦嶺屏蔽之影響於溫度，極稱顯著。一月南北之差可達十五度以上，山東與淮河流域約為負一度，珠江流域則達十五度左右。東西之

雖亦達五度之多，長江中下游二度至五度，川滇約五度至十度。雨量分佈亦非均勻，南北相去懸殊，南部約達二千粍至一千五百粍，北部邊緣則減至七百粍上下。東西之差異則不顯，惟閩浙沿海島嶼雨量特稀，多在一千粍以下，稍入內陸即增至一千五百粍以上。各地雨量均集中於夏季，此在淮河流域與珠江流域尤稱顯著，長江中下游則分配稍見勻和，冬季雨雪之量可佔全年十分之一以上。故自雨量論，本區可分為全年多雨（Cf）及冬季乾燥（Cw）二副區：後者包括山東邱陵地，淮河流域，漢水上游，四川盆地，雲南高原與兩廣南部，適為全年多雨氣候三面包圍。此外西藏高原東南部之河谷中，亦為冬乾氣候之所在，惟範圍甚狹耳。中國暖溫帶多雨氣候，夏季炎熱，概屬Cwa或Cfa類，僅雲南高原與西藏東南部以高度關係，夏季最熱月溫度不足二二度，但溫度超過十度之月份在四月份以上，故應歸入Cwb氣候型。

年雨區約居長江與南嶺間，包括貴州東部，湖北南部，湖南，江西，安徽，江蘇，浙江，福建，全部或大部及廣東與廣西北部。此區為中國淺氣旋之生成地帶，冬季尤多。過境之時，雨雪連綿，故無顯著之燥季。雖雨量高點仍多在初夏，然與冬季最少雨月之量相比，不足十倍。冬季各月平均常達五十粍左右。雨量南部約一千五百粍至二千粍，北部不過一千粍。百分之四十見於夏，百分之三十見於春，秋冬兩季各佔百分之十五，為全國雨量最豐且分配最勻之區域。最多雨月份南部五月，中部六月，北部七月，與梅雨之北進若合符節。此即所謂「梅雨」是也。沿海一帶八九月間，時或有颶風過境，初秋亦頗多雨。各地夏季溫度甚高，梅雨季後，七八月間平均多在二五度以上，長江中游諸盆地，尤稱溽暑。南昌，安慶及長沙最高月溫均超出三十度，午後最高時或可達四十度以上，僅偶遇颶風登陸，雲佈雨作，暑熱始得以稍舒耳。冬季南北東西溫度相差均甚巨，南緣一月平均約十五度，中部沿江一帶在五度左右，北緣幾瀕於冰點。東部之浙閩邱陵地，山巒重疊，寒風不入，甚為溫暖。而西部之兩湖盆地，北部山勢錯落，地居內陸，冬寒較劇，其一月溫度在五度以下，視東部低五度有奇。絕對最低溫度雖南緣之廣州亦可達冰點，但浙閩山地則罕見霜雪，生季幾可全年。長江中下游，最低溫度常可達負十度上下，生季多在三百天以下。雲量各地平均多在六與七之間，初夏梅雨期中天氣最屬陰沉，南部冬季雲量亦高，秋季全區多甚晴朗。日照時數與日照比率自南向北增加，廣州全年日照時數一八一三小時，比率百分之四一，南京二一一○小時，比率計百分之四七。秋季日照比率各地平均俱在百分之五○以上，春冬二季則不過百分之三○至四○。黔東雲量之高為全國冠。貴陽平均雲量為八，一月最多達九以上，十月最少亦在六左右，較以雲霧著稱之四川，猶有過之無不及。沿海地帶初夏霧至頻見，長江口外，全年霧日達八十天以上，五六月間有霧日數可佔全月之半。黔東霧日之多，亦不亞沿海地帶，貴陽霧日年凡七三天，集中於冬季。

夏雨區以年雨區之中互可分南北二帶。南帶包括廣東及廣西南部，北帶擁有四川盆地，淮河流域及山東半島。南北二帶氣候迥有不同，南帶雨量豐富，可數倍於北帶。冬季溫度平均高於北帶十度至十五度之多，但夏季溫度反稍低，是蓋以潮濕多雨所致也。兩廣南部冬季一月溫度約十五度，惟絕對最低偶亦可渐浮度，然甚僅耳。無霜期平均殆可全年。夏季溫度多在二八度左右，最高溫度不過在三五度至四十度間，猶遜其北之長江流域，惟因濕度甚大，仍不免於溽暑耳。雨量全年達一五〇〇粍以上，甚至超過二千粍。是區冬季雨量並非甚少，然以夏季特豐，途致相形見絀。冬季雨僅佔全年百分之五，夏季則為總量百分之六〇，至內陸區域雨量卻不若是之集中，龍州夏雨不過全年之半。夏季之多雨，悉受賜於颱風，以七八兩月為最豐沛。一月之量，可達三百粍以至五百粍，颱風過境，中心登陸之處，常足釀成局部之水災。此區亦中國著名多雲區域之一。冬季最陰沉，雲量達八以上，秋季則稍開朗，約在五左右。

四川盆地為夏雨區北帶中最暖之區域。其所以如此者，蓋其特殊之地形有以致之。四圍環山，冬季寒風不易侵入，且坡度向陽，故特見溫暖。一月平均溫度在五度至十度間，最低溫度罕能降至零度下，霜雪稀見。夏季之熱，亦與盆地地形有關，東南沿江一帶，地勢卑下，尤稱溽暑。重慶八月溫度平均達二九度以上，絕對最高曾至四四度。川西北一帶最熱月平均溫度不過二六度，最高罕能達四〇度，遠視東南部為涼爽，全區雨量約在一千粍上下，各季分配尚稱勻和。夏季約佔百分之四五，春秋均可百分之二五，冬季最小，不過百分之五。四川雲量之豐，雖不如黔滇，但亦甚可觀，而冬季雲量約在八九左右，推夏季則稍開朗，八月僅五不足。全年日照一三二五小時，日照比率百分之三〇。成都更少，日照一〇一二小時，比率僅百分之二二。盆地東南部冬季霧甚流行，重慶全年霧日達五十餘天。

黃淮間之地帶，鄰近北部之乾燥氣候，全年雨量平均不過七八百粍而已。南勝於北，南綫在一千粍左右，北綫已減至六百粍，百分之七十均降於夏季，冬季僅約百分之五不足。雨量變率在百分之三〇上下，水旱之頻，不亞華北。此區東部地勢較低，了無屏蔽，冬季頗見寒冷，一月平均溫度在負一二度間，西部漢中盆地，秦嶺屏峙於北，則殊見溫和。南鄭一月溫度計三、〇，與長江流域彷彿。冬季以乾燥故，少雲而多霜，無霜日平均約二五〇天。夏季沿海涼爽，青島八月平均溫度二五、一，內地則多超過二八度。惟西部以高度關係又稍低下。南鄭七月僅二六、〇，最高溫度除沿海外均可超出四〇度，徐州曾有四三、三之紀錄。此區雲量已帶乾草原色彩，年平均約在五，夏季最多，亦僅在五與六之間，冬季有互月晴朗。濟南全年日照達二五一七小時，百分比為五七。青島二六二二小時，百分比為六〇。惟西部漢中盆地則稍多雲，與長江中游相似。山東半島沿海五月至七月常大霧瀰漫，入秋始行減退。七月南部海濱霧日可佔全月日數三分之

二以上。

雲南高原亦屬夏雨區，惟因高度已達二千公尺，夏季特稱涼爽冬季又以北部山脈縱橫寒風不及侵其溫暖，有四時皆春之概。一月溫度九度七月約二〇度，年差僅十一度耳。午後最高溫度盛夏亦罕至三〇度但隆冬晨之最低溫度偶亦可至零下，此蓋因高原空氣稀薄純為夜間輻射旺盛所致。無霜期約三〇〇天。雨量之分佈以地形與風之向背而亦有不同，一般而言，約在一二〇〇耗至一五〇〇耗之間冬季少雨，雨量集中於夏秋。昆明冬雨僅佔百分之四，夏季百分之五九，秋季亦達百分之二六，春季不過百分之一一。雲南高原冬季常在西南及信風控制之下溫暖乾燥雲雨至稀日照豐富與貴州情形適相反夏季海洋季風侵入雲量大增昆明雲量平均五、九六月最多八、四，二月最少僅二、九。晴衍平均五、六，七月七、八一月三、五。昆明全年日照二四〇〇小時，此率百分之五四冬季則達百分之八〇以上。

西藏高原高達五千公尺，自屬寒冷或苔原惟東南部四千公尺以下之河谷，其氣候則與雲南高原近似，最冷一月溫度平均在零度附近六月一七、〇耗。最高與最低不過二八、七與負一四、三，然高地輻射旺盛，冬季半年清晨最低溫度常在零下，霜幾無日無之。全季不過一四〇天此區雨量變率至大，通常年份不過在五〇〇耗左右但民國二十五年曾達五〇〇〇耗以上，雨季始於五月終於九月，雨量百分之九八均集中於此時期。冬季則甚晴朗，即偶有雲量亦微。拉薩雲量與昆明彷彿，七八月最高，可達七以上，十月至一月則不及二，平均約四、五。

（四）寒冷雪林氣候（D） 其分佈區域以東三省為主，西康大部亦屬之。此外尚散見於蒙新山地與甘西之高山一千至三千公尺間之坡地上。其特色冬季寒冷而夏季溫和，是蓋其所在緯度或高度有以致之。東三省之氣候屬夏雨式之雪林氣候（Dw）以夏季溫度之高下可分二區：關東平原夏季炎熱（Dwa），興安嶺與長白山地，夏季涼爽（Dwb.Dwc）

關東平原猶有東三省中部龍江以南之低地區域及熱河東南部。冬季酷寒各月溫度低於零度者除遼東沿海而外，均達五月之久，即沿海亦在三月以上。溫度最低之一月大連負五、〇，向北劇減，龍江平均僅為負二〇、八。大致言之，遼河流域約在負十度至十五度間，松花江上游負十五至二〇度。嫩江流域已降至負二〇度以下，哈爾濱以北最低溫度冬季常可達負四〇度以下，其南亦時至負三〇度左右寒威之酷可以想見。以酷寒故，土地每半年冰凍，深達一公尺以上，河流航行僅限於夏季。鴨綠江與遼河冰封期十一月下旬至三月終，松花江十一月中旬至四月中旬。隆冬河冰厚可達二尺許，行旅車輛往來通行無阻。遼東灣海面在此時期亦見封凍。霜期甚長，遼東無霜期約二百天，內地哈爾濱以南在一五〇天以上，以北則更短，從

此此區冬季。雖寒入夏則甚溫暖（五月初即暖）九月中已寒，春秋極爲短促。最熱之七月，平均溫度約二三度至二五度，絕對最高亦可溯四〇度。但以溫度不大並無避暑之處，年雨量除沿海外，均在四〇度左右。雨量之分佈自東南向西北遞減。鴨綠江下游約一千粍，至遼河上游與嫩江平原已減至四〇〇粍以下。中部約五六百粍，雨量集中夏季，以七八月爲最多。雨季自五月至九月，佔全年總量百分之八〇。常多陣雨，冬春雖旱，卻不常見。雨量變率不大，與長江流域彷彿。水旱少見。本區雲量不高，平均在四與五之間。冬季晴朗，入夏雲量即增至七以上。公主嶺全年日照二七〇二小時，百分比達六二。夏季比率約百分之五四，冬季可達七〇左右。本區以密邇戈壁，春末常有風沙。關東平原以雨量集中生長季，兼溫度高，日照豐富，農業甚發達。

長白山地居東三省之東南部，其氣候與平原類似，但夏季溫度略低。雨雪爲量亦稍豐沛耳。冬季一月溫度在負一五度至二〇度間。夏季七月則在二〇度左右，視平地低三四度之多。雨量在七〇〇粍與一〇〇〇粍間，南勝於北。其分配亦集中夏季，惟冬季雪量較豐，常可積雪盈尺。黑龍江北之興安山地與呼倫貝爾區域以位置偏北，冬寒酷烈，過於上述二區。冬季半年各月平均溫度均在零下，惟五月至八月高於十度。七百公尺以上之山地，夏季尤短，不過三月而已。最寒之一月平均溫度約負二六至二八度，絕對最低則負四五度以下。土地終年凍結，雖入夏融解者亦僅限表層。呼倫貝爾諸可冰封期可九月之久（九月至五月），霜期之長，佔全年三分之二以上。生季僅約一百天。夏季氣候尚稱溫和，四月以後，溫度急升，七月平均溫度在二〇度左右，絕對最高亦可至四〇度。冬寒夏暖，年較差之大，冠於全國，各地均在四五度以上。雨量之分佈與興安嶺之迎風東坡約五〇〇粍，呼倫貝爾則不過二五〇至三〇〇粍，自東向西遞減。少雨益多集中於夏季。

（丁）外蒙西北部與新疆山地之迎風西北坡上，雨量稍低，地爲豐，五百公尺，左右處約二百粍，其氣候與東三省近似，特雨量分佈勻和且有集中秋冬之傾向耳。背風坡乾燥，氣候可上達一千公尺，無論迎風坡或背風坡，三千公尺以上，因溫度過低，已屬凍漠或苔原矣。中國本部寒林氣候，僅見於一千公尺以上之高山，泰山與秦嶺（陝西境內）即其例也。一月溫度約負五度至十度，七月溫度亦不過十八度左右。雨量約在九〇〇粍左右，大部降於夏季。西康境內，拔海三千至四千公尺之山地亦屬寒林氣候。夏季涼爽而短促，僅七八月溫度超過十度，然冬季以山脈屏蔽關係，並無嚴寒之苦。峨嵋山平均溫度低於零度者五月，最冷之一月，亦不過負五、三度。年較差約僅在二〇度左右。斯與東三省同類之氣候，迥然有異。雨量之分佈以地形起伏甚大，頗爲複雜。邛崍山諸山之迎風東南坡上，約可三千粍，大雪山脈以西，即倏然減少，高坡約七〇〇粍，低谷則在五〇〇粍以下。雨季亦如平原地帶，起自五月，終於九月，所獲之量可佔全年百分之七五至九五。

（五）寒帶氣候　中國緯度無及於極圈者，故是類氣候僅見於青海四千公尺以上之西藏高原與西北之高山上。大部爲苔原（四十五）惟五千公尺以上之處，終年積雪，則爲凍漠（四十六）。西藏高原，平均年溫約在負五度左右。因空氣稀薄純淨，近地溫度變遷頗鉅，盛夏夜間可見霜冰，隆冬後溫度亦可昇至零上。各月平均溫度高於零度者不過盛夏三月，據斯文赫定兩藏旅行紀錄，七月平均溫度亦僅八度，其他可知矣。降水量以四圍高山包塞，至爲稀少，每年當不足百粍。以高度高，空氣密度小，風速甚大，常可達二十秒公尺，其溫度雖低，然以濕度小，風力強，蒸發頗盛，大部地方均爲荒漠，僅湖濱河谷，始可略見生物耳。

（完）

評郭沫若著「屈原研究」

（書評）

繆鉞

屈原研究，郭沫若著，三十二年七月出版，重慶臨江門西來寺街二十號羣益出版社印售。全書共分四篇，一、屈原身世及其作品，二、屈原時代，三、屈原思想，四、離騷今譯。據郭君三十一年五月五日自跋，此四篇並非一時撰成，第一第二第四諸篇皆舊業，而又曾改削，第三篇乃近作，以補第一二兩篇之不足者。

關於屈原，古人論述已多異說，今人研究，益增新解。郭君此書既不拘守舊聞，亦不盲從新說，取資湛富，斟酌情理，運思深銳，文筆朗暢，非但可供專家之參考，即對普通讀者亦極易引起興趣也。

在本書第一篇「屈原身世及其作品」之中，郭君辯證今人懷疑過當之說（如謂屈原本無其人，或謂九歌天問非屈原所作。）合於事理，能得其平；論屈原作品乃特創新體，其用「兮」「些」等字，極近口語之自然；論楚人遠承殷人文化，有開拓南方之功，在戰國末年將趨統一之時，以楚國文化之高，國勢之富強，極有統一宇內之勢，屈原深受儒家思想之薰陶，有平天下之理想，其不肯離去楚國，非徒戀父母之邦，且以爲欲實現其理想，惟楚國始可能也，皆卓有所見。而最堪稱許者，猶有兩事。史記屈原傳先敍楚懷王怒而疏屈原，篇末又謂屈原雖放流，睠顧楚國，繫心懷王，頃襄王怒而遷之。後人據此多謂屈原生平兩次被放，第一次在懷王時，第二次在頃襄王時，因抽思有「有鳥自南兮，來集漢北」之語，於是謂屈原在懷王時被放於漢北，頃襄王時始流於江南。郭君則謂屈原在懷王時僅被疏而未被放，故仍能出使齊國，諫正懷王，至於史記「屈原雖放流」一語，「放流」二字乃「放浪」之意，並非「放逐」。屈原生平僅被放逐一次，即在頃襄王時。讀書考古，眼明心細，此事既明，則論屈原作品，可以減去許多舛午糾葛之處矣。離騷，涉江，哀郢，抽思，懷沙，招魂等篇，篇末當附有

爲歌，名曰「亂」王逸謂「亂，理也，所以發理詞指，總撮其要」所釋殊牽強。後世注楚辭者，亦不能得其確解。郭君謂「亂」爲「辭」字之誤。古金文中凡司徒，司馬，司空之「司」字皆作「嗣」，有治理之義，亦寫作「辭」，「古文亂字只作「𤔔」，亂字是別字，乃「𤔔」字之誤，凡古書中有亂字應訓治者，「亂」即「嗣」，「因此可知楚辭中之「亂曰」本應作「嗣曰」，亦即「辭曰」，此即楚辭以「辭」命名之由來。（四九頁）解釋精確，郭君自謂「此義二千餘年後始得揭發，亦一快事」（一九二頁）信不誣也。

此外關於屈原身世及作品種種問題，余之私見，與郭君頗有異同，願揭而出之，敬質於郭君，及世之治楚辭者。

先論屈原生卒年。離騷中「攝提貞於孟陬兮，惟庚寅吾以降」二語，乃屈原自道生辰，故知屈原生於寅年正月之寅日。惟此寅年究應在何年，各家推算不同。郭君據日本新城新藏戰國秦漢長曆圖，謂屈原所生之寅年在楚宣王二十九年，即周顯王二十八年（西曆紀元前三四一年）而是年正月小，庚申朔，無庚寅日。郭君謂此乃因歲星超辰之故，寅年應在楚宣王三十年（西曆紀元前三四〇年）是年正月甲申朔，庚寅乃初七日。而中國學者推算，如陳瑒屈子生卒年月考，鄒漢勛屈子生卒年月日考，劉師培古曆管窺，皆謂屈原所生之寅年應在楚宣王二十七年，即周顯王二十六年。（西曆紀元前三四三年）故此事尚須闕疑，待古曆算專家作更精密之推算以定其從違。此關於屈原生年者也。至於屈原卒年，並無確徵。學者研究有謂屈原之卒，在懷王死以前者，有謂在頃襄初年者，有謂在頃襄二十一年秦兵破郢之後者。第三說見於王船山楚辭通釋，以爲頃襄遷陳，屈原不欲，讒人以沮國大計爲原罪，遂再見竄逐而作。郭君從王船山之說，謂屈原之卒，在頃襄王二十一年，即秦兵破郢之後。此點似頗有可討論者。郭君考定屈原被放在頃襄王六年之後，謂屈原初放於漢北，當秦兵深入時，先受壓迫，逃亡至郢，及郢都被拔，又逃至江南，不久即自沉而死。按屈原被放，應在頃襄初年，而是否在六年之後，則未可確定。即如郭君所說，屈原在頃襄六年之後，被放於漢北，在漢北居十四五年之久，至秦兵南下，始南奔於江湘，旋即自沉汨羅。揆諸情理，頗覺不合。以屈原情感之熱烈，天性之倔強，似不能忍受十餘年放逐之生涯，若能如此曠達，亦可不出於自殺矣。竊疑屈原在頃襄初年，被放漢北，所作抽思篇中云，「狂顧南行，聊以娛心」已有不甘鬱鬱久居此而思南行之意。其後遂過郢都，赴江湘，哀郢即作於是時。篇中云，「至今九年而不復」蓋屈原被放，日思召還，更歷數年，已歷其久，「九年」者，言其多年之意，非謂爲九年也。至於所謂「民離散而相失兮，方仲春而東遷」，或以饑饉，或以他故，未必由於亡國滅都之禍。篇中歎息於嫉妬雍蔽之害，而慨楚王之不明，篇末云，「信非吾罪而棄逐兮，何日夜而忘之」則仍自傷放逐，非傷國亡。屈原至江南後，大約不久即自沉，或在頃襄十年以前，決不及見秦兵之入郢。載籍殘缺，

古事略而過求精密，反傷穿鑿，如此大體推斷或非甚誣。王船山乃明末遺民，自傷建州表猾夏之禍，郭君初撰論屈原身世及其作品一文，亦在九一八瀋變之後，蓋皆痛傷國難，因自己之所感受而寄懷古人，以爲屈原曾見秦兵入郢而屈原自沈非徒自傷身世，兼有殉國之意。於其作品中亦含有民族之義憤。如此論述屈原，誠更見精采，然不知其稍違於事實矣。

次論屈原作品。郭君論九歌天問皆出於屈原之手，所見甚是。遠遊卜居漁父三篇乃後人依託之作，亦無問題。九章諸篇郭君皆否復雜湊，疑九章乃漢人集成，「九章」之名亦漢人所加，非如「九歌」「九辯」乃取古樂章之名，由於屈原宋玉所自命。此諸篇郭君皆已言之。九章既爲漢人所集，其中不免真僞相雜。思美人惜往日悲回風三篇曾滌生與吳至父皆疑其爲後人僞託，謂其中多俗句平衍寡蘊藉，字亦不能深醇。悲回風所謂佳人疑指屈子，此篇或弔屈者之所爲。又謂揚雄畔牢愁所倣自惜誦至懷沙而止，可見揚雄只認此諸篇爲屈原所作。惜往日之說，顧有所見，故爲審慎計，此三篇似應闕疑，不可遽定爲屈原之作。招魂一篇，司馬遷以爲屈原作，而王逸則認爲宋玉。後人多從王說。張廉卿與吳至父皆以招魂爲屈原之辭，其旨在哀悼王之入秦不返，縱稱故居之樂，以深痛在秦之愁苦。並謂劉勰辨騷獨招魂中士女雜坐，娛酒不廢等句，以爲屈子異乎經典之據，則固不謂此篇爲宋玉作矣。郭君亦主司馬遷之說，謂文中所敍宮庭居處之美，飲食服御之奢，樂舞遊戲之盛，非君主不能相稱，則應爲屈原招懷王，而非宋玉招屈原。余平日對此問題，亦嘗究心，亦主張招魂爲屈原之作，除吳至父及郭君所言之理由外，尚可舉一證據。按招魂想像豐富，藻采華豔，然皆無事實可作考案之佐證，僅篇末亂作者自敍從王射獵一段曰，「路貫廬江兮左長薄」，又曰「與王趨夢兮課後先」，「廬江」與「夢」兩地名頗可供考證之線索。蓋楚本都郢（今湖北江陵）頃襄王二十一年東遷陳（今河南陳州）考烈王二十二年，東徙壽春（今安徽壽州），王負芻五年，爲秦所滅。屈原之時，楚都郢，宋玉亦非屈原弟子，（王逸誤說）班固謂宋玉與唐勒並時在屈原後（漢書藝文志自注，）對屈原乃慕而述之（漢書地理志），其時代蓋在楚末都壽春時，故漢書地理志於壽春下敍宋玉唐勒之遺風。據此可知「廬江」與「夢」如在鄂境，則招魂應爲屈原作，如在皖境，則招魂應爲宋玉作。友人譚季龍君（其驤）治地理沿革之學，余曾與論及此事，譚君作短文見示曰，「漢後廬江之名著於皖，而招魂亂所謂廬江，則在今湖北宜城縣北，其地於漢志爲中廬縣。水經沔水經又東過中廬縣東，維水自房陵縣維山東流注之。注，縣即春秋廬戎之國也。縣故城南有水出西山，名曰浴馬港，候水諸蠻，北遏是水，南蔽維川，以周田溉，下流入沔。廬江之爲浴馬抑維川，不可知，要之必居其一。亂所述一段行蹤，乃作者追記擬年居郢自襄沔至於郢都之景象。自襄至沔，廬江實所必經。亂下文云，倚沼畦瀛兮遙望博，青驪結駟兮齊千乘，再

下云，與王趨夢兮課後先，又云，湛湛江水兮上有楓，而終之以魂兮歸來哀江南，與鄂西地形，叢綿吻合。漢水兩岸，自宜城以南，即入平原，故爾遊望博平，結駟兮於千乘；平原盡則入於夢中，漢志，編有雲夢宮，編縣故城在今當陽荊門之間，自夢而南，乃臨乎江岸，達於郢都也。若以移之皖境，則無一語可合。皖南江南及青弋左右，習見陵藪錯，安得齊〔騁〕千駟，夢之稱雖頗推廣，然不聞於鄂渚之東也。」譚君考定「廬江」與「云夢」皆在鄂境，論證詳明，招魂應屬屈原之說，更可增一有力之證據。

郭君總括屈原之作，分為三期。第一期，橘頌，九歌，招魂。第二期，悲回風，惜誦，抽思，思美人，天問。第三期，哀郢，涉江，離騷，懷沙。余之私見，亦稍有不同。郭君以九歌為屈原少作，乃「愉快的小品」。（三五頁）余按九歌中祭湘君湘夫人諸神，言及沅湘，九嶷者，明為屈原至江南後所作，且其中亦多幽憂怨誹之情，古人謂其借祭神之曲寓思君之旨，大體得之，未見其為少年愉快之小品。惟其中河伯一篇，或作於居漢北時。漢北近河，其地人民容或有祀河神之典也。離騷應作於被懷王所疏之時，司馬遷屈原傳於懷王疏屈原之後，即敘屈原作離騷，班固離騷贊序亦謂屈原作離騷以諷諫懷王，兩家之說，殆可信。且離騷中只怨君之初信己而後信讒疏己，並無被放逐痕跡。抽思云，「有鳥自南兮，來集漢北。好姱佳麗兮，胖獨處此異域。」哀郢云，「信非吾罪而棄逐兮，何日夜而忘之。」明言「處異域」及「棄逐，」可見其與離騷非同時之撰。至於郭君因離騷中有「濟沅湘以南征兮，就重華而陳詞」之語，定其作期乃屈原至江南之後，（一二六頁）不知「濟沅湘以南征」云云，乃想像之言，未可認為事實也。郭君又舉司馬遷報任少卿書「屈原放逐，乃賦離騷」證離騷乃屈原被放後所作。（一二五頁）其亦不然。報任少卿書乃抒憤之文，此段借用古事以發憤者之義，有如詩中之比興，作者固不拘於事實，讀者亦不可據為實錄。呂不韋集賓客著書在相秦之時，而報任少卿書曰，「不韋遷蜀，世傳呂覽。」韓非作孤憤說難在入秦之前，而報任少卿書曰，「韓非囚秦，說難孤憤。」豈可據此謂呂不韋作呂覽在遷蜀之後，韓非作說難孤憤在囚秦之時乎。故吾謂離騷仍應定為懷王時作。惜誦篇中亦不見放逐痕跡，且與離騷同者甚多，知其為同時所作。屈原生平作品，如依時期先後排列，則橘頌乃屈原少作，離騷惜誦作於被懷王所疏之時，招魂則作於懷王入關不返之後。此四篇皆放逐以前之作也。放逐漢北時，作抽思與天問。抽思明言「漢北，」天問，據王逸說，乃屈原放逐，彷徨山澤，見楚有先王之廟，圖畫神靈賢聖怪物行事，因書其壁，以為天問。按丹淅入漢之境，為楚國發祥之地，其地亦有楚先王廟，殆即屈原作天問之所。九歌中之河伯，或亦作於漢北。其後屈原過鄂南赴江湘，作哀郢與涉江。哀郢明言「仲春東遷，」涉江云，「欸秋冬之緒風，」仲春之時，餘寒未殺，故云「秋冬之緒風，」可見此二篇乃一時之作。哀郢言「過夏首，」擬「上洞庭而下江，」涉江則言溯沅水而上。

至辰陽激瀨之境矣。至江南後作九歌，懷沙則絕筆也。（思美人，惜往日，悲回風三篇，余未敢定爲屈原之作。）

本書第二篇「屈原時代」，第三篇「屈原思想」之中，論楚人早用鐵爲兵器，並發揮屈原思想深受儒家影響，有平天下之意，又論屈原在思想上爲北方現實主義之論者，而在藝術上乃南方式浪漫主義之詩人，此兩者在其人格與作品中融合無間，不興矛盾，持論均有見地。至於論屈原當秦兵入郢之後，「他既有自殺的勇氣，爲什麼不把當時的民衆領導起來，向秦人作一殊死戰。」（九八頁）則未免將屈原過於現代化矣。猶有一事，吾人不能已於言者，即郭君在「屈原時代」及「屈原思想」兩篇中，暢論中國自殷至春秋中葉爲奴隸社會，詳徵博引，不憚煩言，（屈原時代一篇共二十二頁，而論奴隸社會者佔十頁，屈原思想一篇共四十二頁，而論奴隸社會者佔十六頁。）其目的無非在說明春秋戰國間由奴隸制漸變爲封建制，乃奴隸解放之時代，屈原之思想爲此時代意識形態之反映。縱使信如郭君所言，則凡歸述戰國諸子，皆可加此一大段殷周奴隸社會論，何獨屈原。讀「屈原研究」之書，而遇如此冗長之殷周奴隸社會論，已覺喧賓奪主，有離題過遠之感。況自春秋末葉以降，王官之學，散爲私家，即學術由貴族移於平民，由政府官守之保存，變爲民間自由之研究與發抒，此爲學者公認之事實，足以解釋郭君所提出屈原思想之個別特點，又何必乞靈於奴隸社會之說。郭君於其說雖自信甚強，謂「殷周時代確實是奴隸社會。」（一〇六頁）又謂，「在殷代滅後，中國的社會曾經歷過幾百年的奴隸制度，由上舉的一些證據看來，凡是稍有科學的常識，不爲先見所固的人，是不能夠否認的。」（九〇頁）然據今日大多數歷史學者之研究，並非如此。蓋殷周雖有奴隸，然不過供貴族祭祀殉葬之犧牲，或作其他小規模之勞動，至於社會生產之主要分子，絕非奴隸，此與古代希臘羅馬史上所謂奴隸社會，情況不同，未可強相比附。郭君於此事，蓋預懷成見，故取證及論斷，未能謹嚴審慎，純出客觀，殆不免通人之蔽矣。關於此問題，在本文中不暇詳論，姑舉一事。郭君論殷代爲奴隸社會，不外取證於殷墟卜辭，在本書中，郭君曾舉卜辭「王令小臣某率衆黍於某」，謂小臣即管家娃子，衆人即所謂庶民，亦即從事農耕之生產奴隸。（一一二頁）胡厚宣君甲骨學商史論叢初集（齊魯大學國學研究所出版）「殷非奴隸社會論」一文，謂卜辭中之「奴」，「鄭」，「嬉」「臣」，「僕」，「妾」，「媟」，「姘」，「好」，「嬗」，「妃」，「俘」諸文，無一能作殷爲奴隸社會之證據；「□小藉臣」之「□」乃武丁所親信之大臣，能非奴隸；殷代農業及軍事之直接勞動者皆爲「衆」及「衆人」，而此「衆」及「衆人」乃身分極高之自由公民，並非奴隸。其結論謂，「殷代雖有奴隸，然不能因此即謂殷代爲奴隸社會，至少在今日發現資料之所示，確是如此。」胡君此文論證精覈，可供郭君之參考也。

本書第四篇離騷今譯，句斟字酌，愜心貴當，不啻一篇離騷新注。郭君附白中謂，「凡古代韻文，於字法句法多所省略，吾輩讀之，每陶醉於其音韻之鏗鏘，如接聆音樂，而多不明其義。今以今語譯之，於名詞代名詞之單複數，動詞之時調等，三致意焉，則古文之節段與意境，有不煩多辭而豁然自呈者。」郭君譯文，實能與其所言相符也。

總之，郭君治學，冥心自運，不主故常，持說雖不免偏宕之處，而亦多精悍獨到之美。其釋古文字，極富新見，足資啓發，而其解湯盤銘「茍日新，日日新，又日新，」能發二千載之覆，久為海內學者所歎賞。此書發抒心得，獨往獨來，仍足見郭君治學之精神，不愧為近日出版界中一部有價值之箸作，此吾人所以樂為紹介於當世者也。